

فصلية ايران والحزب

العدد التاسع - السنة الثالثة - صيف ٢٠٠٤

برنامج إيران النووي والسلم المتوازن

مستقبل النظام السياسي في العراق

مأزق الأمم المتحدة في الشرق الأوسط

الثقافة الإسلامية والسياسة

أساس القانون الإيراني ومصادره

إدارة التنوع في المشرق العربي





مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية - الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بمقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

- | | |
|---|--|
| □ لبنان: ٤٥٠٠ ل. □ سوريا: ١٥٠ ل. □ الأردن: ٣ دينار □ العراق: ٧٥ ديناراً | □ إيران: ١٥٠٠٠ ريال □ البحرين: ٣ دينار |
| □ قطر: ٧٠ ريالاً □ الكويت: ٢ دينار | □ تونس: ٣ دينار □ اليمن: ١٧٥ ريالاً |
| □ المغرب: ٢٨ درهم □ ليبيا: ٥ دينار | □ قبرص: ٢ جنيه □ بريطانيا: ٢ جنيه |

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- | | |
|---|--|
| □ دول الشرق الأوسط وإفريقيا: ٣٠ دولاراً | □ ترسل طلبات الاشتراك إلى مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت. |
| □ الدول الأوروبية: ٤٠ دولاراً | |
| □ أميركا ودول أخرى: ٥٠ دولاراً | |

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس: ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص. ب. ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت - لبنان

العنوان

مكتب بيروت

بئر حمن - شارع السفارات - بناية شاطئ العاج - هاتف: ٠١/٨٢٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٢٣٦٩٨
ص. ب. ١١٣/٥٦٦٩ بيروت - لبنان
بريد الكتروني: fasleynat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خیابان شهید نادری، شماره ٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٢، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص. ب. ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني: merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الك

الأراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهة نظر كاتبها وليس بالضرورة عن رأي المركز

فصلية ايران والمغرب

مركز پژوهشهای علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research
and Middle East Strategic Studies

فصلية

ايران والمغرب

العدد التاسع، السنة الثالثة، صيف ٢٠٠٤

المشرف العام

سيد حسين موسوي

رئيسا التحرير

محمود سريع القلم

فكتور الكك

مستشار التحرير

ميشال نوفل

الهيئة الاستشارية

□ سيد محيي الدين ساجدي
□ عننان طهماسبي
□ هُمايون عليزاده
□ عفيف عثمان
□ علي فياض
□ مهدي فيروزان
□ جورج كعدي
□ فابيه كيوان
□ محمد علي مهدي
□ غسان مكحل

□ أحمد بيضون
□ محمد مسجد جامعي
□ عليرضا معيرى
□ سيد محمد صادق حسيني
□ محمود حيدر
□ صادق خرازي
□ حجّت رسوللي
□ محمود هاشمي رفسنجاني
□ قاسم قاسم زاده
□ صباح زنگنه

سكرتير التحرير: علي جوني

الإدارة

ابراهيم فريحات

علي حيدري

□ ترحب **فصلية ايران والمغرب** بدراسات الكُتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية - العربية، شرط ألا تكون قد نُشرت أو مقبلة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.

□ يُفضل أن يُقدم النص مطبوعاً مع القرص المصغّر (الديسك).

□ يُرجى من الكُتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية أيوان والغرب

الهيئة العلمية الاستشارية

- | | |
|---|--------------------------------|
| □ صلاح جرار (الأردن) | □ محمد علي أنرشب (إيران) |
| □ عباس الجراري (المغرب) | □ فيروز حريرجي (إيران) |
| □ مروان حمادة (لبنان) | □ غلامعلي حداد عادل (إيران) |
| □ علي فهمي خشيم (ليبيا) | □ كمال خرازي (إيران) |
| □ محمد الرميحي (الكويت) | □ رضا داوودي أربكاني (إيران) |
| □ صلاح زواوي (فلسطين) | □ زهرا رهنورد (إيران) |
| □ سمير سليمان (لبنان) | □ علي شمس أربكاني (إيران) |
| □ محمد سليم العوا (مصر) | □ سيد جعفر شهيدي (إيران) |
| □ عبد الرؤوف فضل الله (لبنان) | □ سعيدة لطفیان (إيران) |
| □ عبد الملك مرتاض (الجزائر) | □ أحمد مسجد جامعي (إيران) |
| □ هاني مرتضى (سوريا) | □ عطاء الله مهاجراني (إيران) |
| □ انطوان مسرة (لبنان) | □ سيد أبو القاسم موسوي (إيران) |
| □ الناعة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا) | □ شهریار نيازي (إيران) |
| □ محمد نور الدين (لبنان) | □ علي أكبر ولايتي (إيران) |
| □ عبد الباقي الهرماسي (تونس) | |

المراكز الاستشارية

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية، العربية (إيران)
- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)
- مركز الدراسات الإستراتيجية (لبنان)

فصلية

ايران والحزب

المحتويات

رأي

- برنامج إيران النووي في خدمة مسار سلمي متوازن.... سيد حسين موسوي ٤

دراسات

- النظام السياسي في العراق: قراءة في تأثير البيئة الدولية خضير عباس عطوي ٩
□ مازق الأمم المتحدة في الشرق الأوسط شفيق المصري ٢٩
□ الثقافة الإسلامية والسياسة منصور المعدل ٣٧
□ أساس القانون الإيراني ومصادره سامر القضاة ٦٣
□ تأثير الأدب العربي في أشعار الشاعر الفارسي مسعود سعد الأهوري محمد أحمد الزغول ٧٥
□ التصوف والمعرفان من منظور جلال الدين الرومي للوحي حسين رزمجو ٩٥
□ حافظ الشيرازي: وجدان الأمة الإيرانية وشاعر الملمين الأصغر والكبير فكتور الك ١١٥
□ إدارة التنوع في للشرق العربي وروسيا.... انتوان مسرة ١٢٥

قراءات

- العروة في أربعة كتب ١٢٩

وقائع

- والفتح إيرانية: عربية (شباط / فبراير - أيار / مايو ٢٠٠٤) ١٥٩

ملخصات بالفارسية

فهرس بالانكليزية

العدد التاسع - السنة الثالثة - صيف ٢٠٠٤



برنامج (براه) النووي في خزانة مسار سلمي متواز في الشرق الأوسط

يحظى الملف النووي الإيراني والنقاش الدائر حوله باهتمام واسع من جانب وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة في العالم العربي والإسلامي. فلماذا هذا الاهتمام؟ ولماذا هذا الكم الهائل من التحليلات والتوقعات؟ هل لهذا التوجه الخاص دوافع تتعلق بشكل أو آخر بما تروجه الدوائر السياسية وأجهزة الإعلام الغربية حول المخاطر الاستراتيجية التي يمثل هذا الملف على الأمن والاستقرار الإقليميين؟ هل هناك زوايا أخرى تتعلق بالموقع الذي تحتله إيران في العالمين الإسلامي والعربي، بحيث إن البرنامج النووي الإيراني، بحسب عدد من المراقبين، يشكل قوة وعمقاً استراتيجياً للمشروع النهضوي العربي والإسلامي الذي عانى وما زال يعاني أزمة تاريخية تتعلق بالتخلف التكنولوجي في المجال النووي وما يسببه هذا التخلف من نتائج سلبية على أصعدة عدة، بدءاً بالحالة النفسية المتردية في العالمين الإسلامي والعربي تجاه التفوق الإسرائيلي في هذا المجال، مروراً بالتحديات العلمية المستقبلية التي كانت ولا تزال يراود منها أن تكون حكراً على فئة معينة من دول العالم، وصولاً إلى ما يسمى بالتوازن الاستراتيجي الذي يميل منذ عقود لصالح قوة معادية اسمها إسرائيل.

إذا تدبرنا الموضوع من هذه الزاوية، يمكن أن نستنتج بأن العالم العربي ينظر إلى الملف النووي الإيراني نظرة إيجابية في المرحلة الراهنة، لأنه يشكل حافزاً مهماً لكي تستعيد الأمة الإسلامية حالتها الطبيعية وآمالها بالنسبة لوجود قوة إقليمية إسلامية تقف إلى جانب العرب في قضاياهم المصرية. وفي هذا الإطار، فإن السياسة الإسرائيلية حيال الملف النووي الإيراني توحى بأن واضعي السياسة الأمنية الإسرائيلية يدركون تماماً أن الوضع في منطقة الشرق الأوسط في طريقه إلى التغير، لأنه، بحسب تصريحات بعض قاداتهم، يفرض عليهم أن يعادوا التفكير في أن هناك قوة إقليمية تمتلك تكنولوجيا نووية ذاتية يمكنها أن تخلق توازناً استراتيجياً على المدى البعيد. ومع أن القيادة الإيرانية أكدت مراراً وتؤكد في كل مناسبة أن طاقاتها النووية ستقتصر

على الأغراض السلمية، فإن الوكالة الدولية للطاقة الذرية يمكنها التحقق والتأكد من هذا التوجه الإيراني من خلال مفتشيها الذين زاروا ويزورون المنشآت الإيرانية.

ترى إسرائيل أن القوة النووية الإيرانية، مع أنها سلمية كما تؤكد القيادة الإيرانية، تشكل تهديداً لأمنها على الصعيد الاستراتيجي، وأن على إيران أن تتخلى عن برنامجها النووي تماماً كما فعلت ليبيا، وبذلك تبقى إسرائيل القوة الإقليمية الوحيدة التي تمتلك تكنولوجيا نووية في المنطقة في العقود اللاحقة. ويشرح افرايم سنيه الذي كان يشغل منصب مساعد وزير الدفاع الإسرائيلي سابقاً، في الفصل العاشر من كتابه، هذه الرؤية الإسرائيلية وكان الردع الإسرائيلي القديم هو الردع نفسه الذي بني في الخمسينات ضد القوة التقليدية الشاملة لكل الجيوش العربية. لقد خشي بن غوريون وواضعو السياسة الأمنية في تلك السنوات من أنه في لحظة معينة، قد يتغلب الكم العربي الذي يزيد عننا في عدد الجنود والدبابات والمدفعية والطائرات على نوعية الجيش الإسرائيلي. لم تكن نسبة القوى في مصلحتنا، وكانت الحدود مكشوفة جداً، والدولة صغيرة المساحة والعدد، بحيث شكل ذلك إغراءً كبيراً لإبادتنا. وفي مقابل ذلك أقامت إسرائيل عاملاً رادعاً. هذا العامل الرادع ارتكز على الانقولات التي نفعلها لردعهم، بل ندع العرب يتكهنون. فهنا التكهن يردعهم. كان هذا الردع ناجحاً خلال الخمس وأربعين سنة الماضية. لقد وصلت إسرائيل انتهاز سياسة الغموض أيضاً حين نشرت روايات مختلفة، من بينها رواية مردخاي فعنونو، حول ما يجري في مجمع الأبحاث الذرية في ديمونة. واطلبنا على عدم قول شيء، وأحسننا صنفاً في ذلك.

ويقترح سنيه، بعد تحذيره الشديد وتقويمه للسياسات الدفاعية الإسرائيلية التقليدية، ردعاً جديداً يسميه الردع الجديد الذي يرتكز على أربع طبقات دفاعية: الطبقة الأولى هي الدفاع السليبي، ويقصد بها أجهزة الدفاع الشخصية ضد مواد الحرب الكيميائية والبيولوجية وجهاز الملاحي؛ الطبقة الثانية هي الدفاع الفاعل، ويقصد بها منظومة «حيثس» (السهم) المعارضة للصواريخ بعيدة المدى. الطبقة الثالثة هي الدفاع الذي يستند إلى رد فعل، ويقصد بها عملية إسقاط الصواريخ بعيدة المدى؛ ويؤكد سنيه أن هذا النوع من الدفاع في أولى مراحل تطوره. وأخيراً الطبقة الرابعة هي الدفاع الاستباقي (Preventive Defense)، الذي يتعامل، بحسب افرايم سنيه، مع الأهداف الاستراتيجية وإسافات بعيدة، بحيث تمكن مواجهة المعتدي من خلال توجيه ضربات قاسية وموضعية: هذه الطبقة هي العنصر الأهم في الردع الإسرائيلي الجديد. ويؤكد سنيه «يجب أن نواصل سياسة الغموض، ويحظر على إسرائيل، بأي حال من الأحوال وكلئنا ما كان الثمن، أن تغريها أي محاولة لتقويض هذا الغموض أو السماح لأي طرف، أياً يكن ومهما تبلغ درجة صداقته، بأن يسترق النظر إلى سياستنا الغامضة، ويحظر على إسرائيل أن تنظم أي معاهدة تسمح بالرقابة على الأسلحة غير التقليدية». كما يؤكد سنيه، بعد تطرقه إلى ما يسميه حلفاً من نوع جديد مع الولايات المتحدة الأميركية «أن إسرائيل لا تطلب من أحد أن يحارب لأجلها ويسفك دمه دفاعاً عنها. هذا المبدأ معروف وواضح أيضاً لدى صانعي القرارات في واشنطن. لكن على الأقل نطلب ألا يضايقونا ويفضل أن يساعدونا على بناء قدراتنا الذاتية لمواجهة إيران والعراق».

من خلال دراسة تصريحات القيادة الإسرائيلية يتبين لكل مراقب أن ما تقوم به إيران في مجال التكنولوجيا النووية يخدم في الدرجة الأولى السلم والاستقرار الإقليميين، ومن ثم الموقف العربي- الإسلامي في مواجهة الخطرسة الإسرائيلية، ويصب في النهاية في المسار التنموي والعلمي في الشرق الأوسط.

على القيادة الإسرائيلية أن تدرك أن إيران هي المعادلة الصعبة والقوة التي لا يمكن قهرها بالسهولة التي يتحدث عنها بعض قادة تل أبيب. وليس الموقف الإيجابي العربي، والمواقف التي اتخذتها مجموعة حركة عدم الانحياز في الوكالة الدولية للطاقة الذرية في اجتماعات مجلس الحكام الأخيرة، إلا رسالة واضحة إلى الطرف الأميركي والأوروبي مفادها أن لإيران الحق في امتلاك تكنولوجيا نووية، وأن على المجتمع الدولي أن يضغط على إسرائيل لكي تضع حداً لسياسة الغموض الاستراتيجي التي تنتهجها، وأن تسمح بإخضاع منشآتها النووية لإشراف ورقابة الوكالة الدولية للطاقة الذرية، وإن لم تكن إسرائيل قد وقّعت على معاهدة منع إنتاج الأسلحة النووية وانتشارها.

إن وقوف الدول العربية والإسلامية وحركة عدم الانحياز إلى جانب إيران في صراعها الدائر حول برنامجها النووي ناتج من فهم يرتكز على مبدأ مفاده أن برنامج إيران النووي سيخدم في النهاية المسار السلمي في الشرق الأوسط، لكن ليس بالطريقة التي تريدها إسرائيل.

سيد حسين موسوي

- ☐ النظام السياسي في العراق: قراءة في تأثير البيئة الدولية
- ☐ مآزق الأمم المتحدة في الشرق الأوسط
- ☐ الثقافة الإسلامية والسياسة
- ☐ أساس القانون الإيراني ومصادره
- ☐ تأثير الأدب العربي في أشعار الشاعر الفارسي مسعود سعد اللاهوري
- ☐ التصوف والعرفان من منظور جلال الدين الرومي المولوي
- ☐ حافظ الشيرازي: وجدان الأمة الإيرانية
- ☐ إدارة التنوع في المشرق العربي وروسيا: تساؤلات منهجية في الديمقراطية والفاعلية

النظام السياسي في العراق: قراءة في تأثير البيئة الدولية

شهد شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٤ تشكيل أول حكومة عراقية (رئيس للموزراء ورئيس الدولة العراقية) لإدارة المرحلة الانتقالية. ثم أصدر مجلس الأمن الدولي قراراً يعلن فيه انتهاء الاحتلال، وجدولاً زمنياً لإجراء الانتخابات، الأمر الذي أثار السؤال الآتي: هل يملك العراقيون تسيير أمورهم بشكل مستقل، وهل سيملكوه مستقبلاً أم أن البيئة الدولية (الولايات المتحدة) سيكون لها القول الفصل في تحديد مصير العراق؟

شكل الوضع الدولي الراهن للعراق علامة فارقة في تاريخ النظام الدولي. فهذا الوضع يتجاوز مجمل أحداث نهاية الحرب الباردة، أي المرحلة الانتقالية. على أن درجة التعسف الأميركي في استخدام القوة ضد العراق واحتلاله وغياب الموقف الدولي المستقل إزاءه كانت دالة على أقول نظام دولي وقيام نظام عالمي جديد. وما يهنا هو وضع العراق نفسه. إذ يشهد وضعاً غير مستقر. وتؤكد ديمومة حال عدم الاستقرار في الوضع والسياسة العراقيين المعطيات الداخلية في هذا البلد، وبقاء الأسباب الخارجية المؤثرة فيهما. وهنا تستوقفنا مسألتان:

١. خيارات الولايات المتحدة حيال نظام الحكم الدائم في العراق، وإذا ما كانت ستقر معياراً تلقائياً أو قبلياً، مركزياً أو غير مركزي، قومياً أو وطنياً، علمانياً أو دينياً. فهذه المسألة لها أبعاد تتجاوز العراق لترتفع بشكل الخريطة المستقبلية للمنطقة في الذهنية والتصور الاستراتيجيين الأميركيين، وما ترسمه من أدوار لهذا البلد؛

٢. الاحتمالات التي قد يستقر عليها العراق. إذ إن أي تحول في وضع العراق الراهن سيجد تجسيده في واحدة من احتمالين ليس إلا، أولهما، الاندفاع نحو البيئة الخارجية وخوض غمار

* وحدة الدراسات السياسية الدولية، مركز الدراسات القانونية والدولية - جامعة الأنهرين - العراق.

تفاعلاتها، وهو احتمال يتيح خيارات واسعة تغطي مساحة تمتد من الانفتاح على العالم الغربي، مروراً بالارتباط بعلاقات إقليمية موسعة، وانتهاء بالاندماج في البيئة العربية. ويلاحظ أن كلا الخيارين يفرضان صياغة لأولويات العراق، وتحديدًا للمرجعيات الفكرية التي تستند حركتها إليها: ثانيهما هو تفجر أوضاع الأزمة الداخلية (اندلاع حرب أهلية) وهو احتمال ينطوي على رؤية تقوم على التنازع على الإمكانيات المتاحة وغياب الخيارات في سلم أولويات القوى العراقية.

وتثير المسألتان المذكورتان التساؤلات الآتية: هل للعراقيين دور في تحديد مرجعية السياسة العراقية وأولوياتها؟ وما الذي تريده الولايات المتحدة من العراق؟ وكيف سينعكس ذلك بشكل أو بآخر على شكل نظام الحكم وأدواره الإقليمية والعربية؟ وما هي الأسباب التي تدفعنا إلى القول بوجود الاحتمالين المذكورين أعلاه في عراق الغد؟

العراق بين الأمس واليوم

من الصعب رد أسباب الوضع الدولي الراهن إلى عام ١٩٩٠ أو إلى عام ١٩٦٨ أو ١٩٥٨. فتاريخ العراق الراهن يعود إلى نهاية الحرب العالمية الأولى وتماس العراق مع بريطانيا. ففي تلك المرحلة تبلورت المقاومة العراقية إزاء حالات الضيم الذي يلحق بالشعب. وانتفض الأخير ضد القيود التي كبلته، فكانت ثورة العشرين ضد الاحتلال البريطاني مدخلاً لاستقلال العراق الرسمي عن بريطانيا عام ١٩٣٢. وكذلك مدخلاً لتأكيد قيم عراقية في التعاملات (صلاية، قسوة، رفض الضيم، الطيبة، الكرم، المبدئية...) سواء على صعيد جوانب شخصية الفرد العراقي، أو على صعيد الجوانب المميزة لسياسة الدولة. ورغم ما يقال عن كون مجال عمل السياسة غير متكافئ مع الممارسات والأخلاقيات المجتمعية، فإن العلاقة بسيطة جداً. إذ إن أصول السياسة لدولة ما وما يميزها عن سياسات غيرها من الدول من خصوصيات تجد جذورها في مجتمعها، وهذه هي الحال بالنسبة إلى العراق. فسياسته في قسماتها العامة هي الصيغة الأكثر تبلوراً ووضوحاً للخصائص المجتمعية للشعب العراقي وقيمه.

والعراق آنذاك، مثل كثير من بلدان الجنوب، لم يستطع التخلص من السيطرة والنفوذ البريطانيين. فقدرته على الاستثمار المستقل لإمكاناته كانت معدومة. أما أدواره العربية والإقليمية فهي غير فاعلة وتابعة في أغلب الأحيان لبريطانيا. وهذا لم ينق مشاركتها المميزة في حروب إيقاف تقسيم فلسطين عام ١٩٤٨ باعتباره الأخيرة جزءاً من قيمه المبدئية القومية والدينية، والتي لا تستطيع أي حكومة عراقية، مهما كان ارتباطها ببريطانيا، أن تتنكر لها.

أما الحقبة القاسمية (عبد الكريم قاسم) ١٩٥٨-١٩٦٣ فما وصلت إليه حال بريطانيا العظمى بعد الحرب العالمية الثانية، سمح للعراق أن يضاعف أهمية دوره الإقليمي والعربي

عما كان عليه في المراحل السابقة، وصاغ عندها ماهية خياراته السياسية، واتخذ من الاستقلالية وعدم الارتباط بالمحاور الدولية السائدة آنذاك منهجاً خاصاً به. وتم الشروع في بناء قوة عسكرية فاعلة لتأمين العمل بهذا النهج. أما اقتصادياً، ولما كانت امكانات الدولة المؤهلة لتأدية أدوار سياسية طموحة من الوضاعة، بحيث لا تعيله على تنفيذ سياسة إيجابية، فقد تم وضع الخطط الاستراتيجية بعيدة المدى لتنفيذ هكذا مقاصد. إذ أقيمت الدراسات ووضعت الأسس الأولى لعظم مشاريع التنمية الأساسية: تأميم الصناعة النفطية، والبنى التحتية للصناعات الوطنية، والطرق والجسور وشبكات الاتصال...

أما نظام البعث بعد عام ١٩٦٨، فلم يكن سمة مميزة وفريدة عما قبله بقدر ما كان خطوة باتجاه حسم مسائل داخلية استمرت غير مستقرة ومعلقة. إذ طوال الفترات السابقة، ساد إقرار حكم الفرد وبناء الدولة المركزية واعتماد نظام الحزب الواحد. وأتاح تنفيذ قرار تأميم الصناعات النفطية توافر امكانات مادية ملائمة لتنفيذ التطلعات العراقية الخارجية: بناء امكانات القوة الإقليمية والعربية. وتم استثمار هذه العوائد وفقاً للرؤية الأيديولوجية التي تبناها النظام لما ينبغي أن تكون عليه الخارطة السياسية في الداخل وفي الخارج.

عندئذ فقط بدأت موازين السياسات الغربية، والأميركية خاصة، في التعامل مع العراق تنتقل من كونها واقعة في مرتبة الاهتمامات والسياسات الثانوية لترتقي إلى مرتبة الاهتمامات الاستراتيجية والسياسات العليا. فعلى خلاف مرحلة ما قبل عام ١٩٥٨، والتي وقف فيها نظام الحكم موقف العاجز عن إدارة شؤون البلاد إلا عبر اعتماد خيار بريطاني أولاً، فإن مرحلة ما بعد التأميم لم يعط فيها النظام حيزاً لسياسات الوصايا أو تنفيذ سياسات بالتواكل. لذا رأينا قيام العراق بتحرير نفسه تدريجاً من قيود والتزامات اتفاقية الصداقة الموقعة مع الاتحاد السوفياتي السابق عام ١٩٧٢، وتقديمه خطوات نحو بناء أدواره الإقليمية والعربية، الأمر الذي جعل السياسة العراقية تتقاطع مع أهم الاعتبارات التي يحملها الغرب لدى التعامل مع الآخر: رفض الاستقلالية.

لقد استطاع النظام السياسي العراقي أن يضمن قدراً عالياً من الاستقرار الداخلي. أما البيئتان الإقليمية والعربية، فكانتا على قدر من الدينامية والتفجر يتيح إعادة التشكل وفقاً لصيغ ورؤى الطرف الأقوى. على أن ما ساعد نسبياً العراق على طرح تصوره لمهاتمة الخارطة السياسية للمنطقة، هو أن نظام القطبية الثنائية بعد عام ١٩٧٢ لم يكن يفرض استقطاباً حاد أعلى البيئة الإقليمية، وبما في ذلك المنطقة المحيطة بالعراق. فعلى سبيل المثال، نجحت السياسة العراقية أثناء وبعد انعقاد قمة بغداد العربية عام ١٩٧٨، في عزل مصر عن العالم العربي، بعد توقيع الأخيرة لاتفاقية السلام مع إسرائيل، وكذلك في عزل إيران نسبياً عن هذا العالم. وفي هذه الأثناء دخل العراق للحرب مع إيران، وهو في أشد حالات الاندفاع

لبلورة وضعه الريادي العربي والإقليمي. والواضح أن هذا الدور تبلور في إطار وضع دولي متوازن أقضى إلى تطوير العراق لعلاقاته مع مختلف القوى الدولية: الاتحاد السوفياتي السابق، وعموم دول أوروبا، إضافة إلى تحسن في علاقاته مع الولايات المتحدة^(١). فقد استفاد العراق من الاستمرار بإداء دوره الطموح من تداعيات الموقف الدولي في منطقة الخليج، والذي انصف برؤية سلبية في أغلب الأحيان إزاء المبادئ المعلنة للثورة الإيرانية، فاستطاع الحصول على دعم وإسناد معظم القوى الدولية في حرب مع إيران، وحيداً قسماً آخر.

داخلياً ولدت الحرب مع إيران ظروفاً مجتمعية غير اعتيادية، اكدها وضع العراق الدولي منذ عام ١٩٩٠. فبجاء القوة العراقية كان على حساب البناء المتكامل للإنسان العراقي. ولا نتحدث هنا عن لاجأ الوضع الاقتصادي وحراجه لهذا الإنسان (عدم توافر ما يكفي متطلبات إنسانيته). لكن بنية هذا الإنسان لم تتغير، رغم تغير الأوضاع المادية والتكنولوجية المحيطة به. وساعد على ذلك الانغلاق غير المحسوب على العالم الخارجي. إذ أسهمت سياسات الانغلاق والتجهيل في ديمومة نظام الحكم، وهذا ما يفسر أسباب عدم حدوث تحولات جذرية في السياسة العراقية خلال مرحلة ما بعد الحرب العراقية-الإيرانية، رغم تحرر الموارد العراقية إلى مستوى وفاق أرحب في التوظيف والاستخدام. إذ بقيت المرجعيات الفكرية والفئات المنفذة للنهج السياسي غير مؤمنة بجسدى الانفتاح والتفاعل المرن مع العالم الخارجي.

رؤية الولايات المتحدة للعراق

يساعد ما تقدم على فهم الوضع الذي خططت الولايات المتحدة لأن يكون العراق عليه بعد عام ١٩٩٠، وذلك بعد بروز قوة العراق أثناء حربه مع إيران. إذ انتهى التفكير الاستراتيجي الأميركي منذ عام ١٩٨٦ إلى ضرورة تحجيم دور العراق إلى ما دون مستوى إمكاناته الفعلية. بيد أن الحاجة إلى وجود العراق في مواجهة قوة إيران الإقليمية، إضافة إلى حضور الاتحاد السوفياتي في المنطقة والخشية من تدخله، أجلا اعتماد هكذا خيار. وبرأينا، فإن الموقف الأميركي القلتم على حتمية وضرورة فرض مثل هذا التحجيم يعود إلى وجود خمس فرضيات أساسية حملت الفكر الأميركي، وبالتالي السياسة الأميركية حيال العراق طوال المرحلة السابقة، على اعتماده، وتنفيذه، وهي:

١. العراق قوة إقليمية - عربية فاعلة: طوال فترة الحرب مع إيران، استطاع العراق بناء قوة عسكرية متقدمة، كما وكيفا، وسعت قيادته إلى وضع تصوراتها وطموحاتها أنوار فاعلة وقيادية في النطاق العربي والإقليمي موضع التنفيذ الفعلي في أعقاب انتهاء الحرب مع إيران:

المسارعة في إنشاء مجلس التعاون العربي ١٩٨٩، وعقد قمة بغداد العربية ١٩٩٠. فالبيئة الإقليمية والعربية المحيطة كانت تعيش مرحلة مضطربة متموجة مفتوحة على أكثر من احتمال: تجدد الحرب مع إيران، والصراع بين سورية وإسرائيل... والأكثر منه أن البيئة المغلقة شهدت تحولات كبيرة: تقلص الدور السوفييتي واتجاهه إلى التحلل من التزاماته الاستراتيجية حيال أصدقائه، وخاصة العراق.

يبدت تلك المرحلة بالنسبة للسياسات الأميركية هي الأنسب لإعادة صوغ النظام العالمي بما يتفق ووضعها الاستراتيجي العالمي الذي بات ينذر بحتمية دور القطب الواحد. ولم تكن المنطقة العربية ودول الجوار الإقليمية بمنأى عن هذه المراجعة وإعادة الصوغ^(٦). وهنا، لم تكن احتمالات المواجهة مع العراق بعيدة عن حسابات الاستراتيجيين والمحللين، طالما أن الأخير هو في وضع التقاطع مع المصالح الأميركية في منطقة الخليج التي يعتبرها المجال الحيوي لاداء الأدوار الإقليمية والعربية الفاعلة، وتأكيد حضوره الدولي. على أن العراق، من أجل تعزيز قدراته على تنفيذ أدواره، جعل من تلك القوة والاستحواذ عليها ضرورة دائمة. لهذا ركّز جهوده على بناء القدرات العسكرية وقدرات التدمير الشامل تحديداً، حتى أصبح قوة أساسية في المنطقة؛

لم تكن قدرة العراق على تنفيذ أدوار فاعلة بتلك السهولة المفترضة. فإذا كانت إمكاناته قد سمحت له بفرض انتهاء الصراع المسلح مع إيران، فإن الأوضاع، الإقليمية والعربية والعالمية، لم تكن تسمح بإعادة تشكيل النظامين الإقليمي والعربي. فالمصالح والخطوط الحمراء للقوى المحيطة به والقوى الدولية الكبرى كانت واضحة. وبالتالي، فإن إعادة ترتيب البيئة المحيطة كانت تتطلب إحداث تغييرات كبيرة فيهما بغية فرض الرؤى والأيديولوجية العراقية.

إزاء التنافس على دور القيادة والريادة مع دول عربية (السعودية ومصر مثلاً) ومع دول إقليمية (تركيا مثلاً) ورغبة الدول الأخيرة في محاربة القوى العظمى (الولايات المتحدة) لم يكن بمقدور العراق آنذاك حسم عملية إعادة ترتيب بيئته المحيطة، الأمر الذي جعله غير قانع بالوضعين الإقليمي والعربي. وقد يرد البعض عدم الاقتناع العراقي إلى كون طموحات هذه الدولة (الإقليمية والعربية) واسعة جداً، في حين أن بيئته لم تسمح بإمكانية إحداث تحول جوهري فيها أو في ارتباطاتها الدولية^(٧). فالمنطقة تعيش عموماً مرحلة التأثر بالمضمون التاريخي لعلاقاتها بالقوى المستعمرة: الاستنكار الدائم لعلاقات التبعية والاستعمار السابقة، وكذلك مرحلة التأثر بالمضمون الواقعي الذي يتصور عدم إمكانية التحرر من القيود التي تضعها القوة الفاعلة في النظام الدولي (الولايات المتحدة). كما أن التحول عن المضمونين الواقعي والتاريخي ينطوي على لعبة استبدال وتغيير النخب العربية الحاكمة، وهو أمر غير مستحب ذكره أو مناقشته لدى أغلب حكام العرب.

اتجاه العراق نحو امتلاك القوة والاستحواذ عليها غير قابل للتعديل والتكيف. فمعدل بناء العراق لوقته خلال الفترة ١٩٨٨-١٩٩٠ كان غير مسبوق: ١٧,٥٥٠ مليار دولار معدل الانفاق العسكري عام ١٩٨٨، واستكمال مشاريع التنمية الاقتصادية الجديدة منها أو المعطلة من مراحل سابقة، وتدعيم علاقاته العربية بإنشاء مجلس التعاون العربي. وإذا كان قدر العراق الاستمرار في عملية البناء، فإن أي قوة إقليمية أو عربية ستكون غير قادرة على مجاراته. ويضاعف من اثر هذا المتغير وجود فراغ إقليمي وعربي واضح في ميدان علاقات القوى، فأيران مثلاً لا تكفي قدراتها العسكرية لتلبية متطلبات وحاجات دفاعية محضة، في حين أن تركيا كانت تعيش وضعاً استراتيجياً حرجاً: انتشار التحديات وتعدد جبهات المواجهة، بما لا يتيح لها تركيز قوتها عند مستوى مجابهة قوة ما، فضلاً عن أن التزاماتها وأدوارها الإقليمية لمرحلة ما بعد الحقبة السوفياتية داخل الحلف الأطلسي صارت محط إعادة نظر. كما أن علاقاتها بالعراق خصوصاً، الاقتصادية والأمنية (المشكلة الكردية)، قلصت الحاجة إلى اعتماد فرضيات المواجهة بين الدولتين.

أما دول مجلس التعاون الخليجية، فرغم إنفاقها الكبير على المجال العسكري ٢١,٧٧٩ مليار دولار عام ١٩٨٩ مقارنة بـ ٧,٥١٥ مليار دولار إنفاق إسرائيل العسكري في السنة نفسها^(٤)، فإن أغلب ذلك الانفاق كان عبارة عن عمليات تحويل مالية لإرضاء القوى الغربية، وضمنان استمرار حمايتها لها. ويعزز هذا الرأي عدم كفاية البنية البشرية الخليجية - الوطنية وعدم تأهيلها للتعامل مع التقنيات العسكرية المتطورة.

تبقى سوريا ومصر قوتين إقليميتين مقيمتين بساحة الصراع مع إسرائيل إلى درجة كبيرة من دون أن تحققا التكافؤ. ويقابل كل ذلك أن بنية العراق وقاعدته العسكرية قد أنضجتها الحرب مع إيران. وساعد على ذلك سماح الغرب بتدفق الأسلحة والتقنيات العسكرية المتقدمة نسبياً إليه ليحمله في وضع عسكري قادر على تحقيق توازن عسكري في مواجهة إيران في المنطقة، فضلاً عن وجود رغبة غربية دافئة في جعل الصراعات المسلحة عاملاً لتعطيل برون أي قوى إقليمية وعربية، وخاصة لدى العراق، من خلال امدادات الأسلحة لأطراف الصراع كافة، وبما لا يتيح حسم تلك الصراعات ويستنزف امكانيات أطرافه.

وجاء انسحاب الاتحاد السوفياتي السابق من الساحة الدولية ليعزز التطلع العراقي المتأصل نحو ضرورة وجود نظام إقليمي وعربي متحرر من قيود سياسات ومصالح القوى الكبرى، ولكن بزعامة عراقية. وحتى تكون هكذا زعامة أمراً واقعياً ومفروضاً على جميع الأطراف المعنية، فإنه يتطلب مضاعفة القوة العسكرية كإداة فاعلة في تنفيذ السياسة الخارجية.

تري الولايات المتحدة في العراق للمستقل قوة غير محايدة، وإن يكون كذلك، بمعنى أن العراق في وضع صراع مع الولايات المتحدة الأميركية، ويعتمد إلى استثمار امكاناته لهذا الصراع، ويمكن بيان ذلك من وضع معادلة تجمع بين امكانات العراق بنتائج قومي بلغ ١٨ مليار دولار ١٩٨٩، والتهديدات الإقليمية، إيران وإسرائيل، والقوة العسكرية بمتوسط اتفاق بلغ ١٢,٨ مليار دولار/ ١٩٨٩. وينتهي المحلل إلى نتيجة مفادها اختلال في أوجه الاتفاق الحكومي لصالح المؤسسة العسكرية على حساب القطاعات المدنية الأخرى، وأن العراق يقوم بأقصى استثمار لإمكاناته في بناء قوة عسكرية تفوق الحاجة الدفاعية لردع التهديدات المحيطة. على أن ما يعطي المصادقية للتحليل القائل بعدم امكانية جعل العراق المستقل قوة محايدة، هو أن أيديولوجية النظام السياسي وخطابه السياسي قد استقرا على اتجاه مناهض للمصالح والسياسات الأميركية والأوضاع التبعية التي تطفئ على معظم البلدان المحيطة به، ولوجود إسرائيل وبقائها في المنطقة، وبالتالي فلا جدوى من تحويل هذا النظام المعارض للمصالح والسياسات الغربية عامة، والأميركية خاصة، نحو تبني رؤى إيجابية للوجود الأميركي في المنطقة، أو على الأقل أن تكون تعاملاته أكثر حيادية حيال وضع المصالح الأميركية فيها، ما دام باقياً في الحكم.

- وأخيراً، يرى العراق أن امتلاك القوة وحيازتها تمكنه من تعديل الميزان الإقليمي المختل لصالح إسرائيل. والأكثر من ذلك، إن امتلاك القوة يتيح لكسب مكانة دولية مميزة، وفي نظر القوى الكبرى تحديداً، فإدارة العلاقات بين الدول لا تتم إلا من خلال القوة. والأخيرة هي التي تفرض الاحترام والسمة الدوليين.

العراق بعد الحرب الباردة

حيات المعطيات العالمية والإقليمية والعربية الظروف لتنفيذ سياسات إعادة صوغ الوضع الدولي لهذه الدولة. فالفترة الممتدة بين عامي ١٩٨٦ - ١٩٨٩ عكست تداعي تسويات نظام ما بعد الحرب العالمية الثانية، مفسحة المجال أمام نظام آخر وجدت غالبية الدول، من ضمنها العراق، أنها لن تشارك جدياً في صنعه طالما كان ذلك خارج امكاناتها، وإنما عليها أن تدور في فلكه وفي فلك قواه الفاعلة فقط. وهذا التكيف القسري مع البيئة القابلة للتشكل هي خارج دائرة المبادئ الأيديولوجية. القومية التي حملها صانع القرار العراقي السابق.

من جهة ثانية، جاءت سياسات إغراق السوق النفطية العالمية بفائض انتاجي يزيد عن حاجة الاستهلاك العالمي لتجعل السياسة العراقية في مأزق كبير. فأسعار النفط، مورد العراق الرئيسي، تدهورت بمعدلات كبيرة. وصلت إلى ما دون ٩ دولارات للبرميل أحياناً. مما قلص موارد العراق للمالية. وصارت السياسة العراقية أمام محك الاختبار الحقيقي، فإما أن

تتجاوز المبادئ في خطابها السياسي وتضفي صفة الشرعية على أساليب التعامل القائمة، وفقاً لمقتضيات المصلحة. وبالتالي فلا مناص من التدخل الحاسم لإيقاف هذه الممارسات ضده. وإما الارتقاء في لحضان المبادئ، وتحمل تبعات الأذى العربي له. فكان الخيار الأول هو ما اعتمدته العراق، متجاهلاً الارتباط بين أمن منطقة الخليج والأمن الدولي. فماذا يعني التحول في وضع العراق بعد تدخله في الكويت بالنسبة إلى مصالح الولايات المتحدة الأميركية في المنطقة العربية وفي العالم؟ وماذا يعني هذا التحول بالنسبة إلى البلدان العربية والقوى الإقليمية الفاعلة؟

في هذه الفترة الحرجة من تاريخ النظام العربي، وتاريخ العراق تحديداً، تعززت قدرات الأخير على ممارسة الدور أكثر تأثيراً في القضايا الجوهرية (الصراع العربي-الإسرائيلي، والنقط) وهي مصالح حيوية أميركية. وأبرز الوضع الجديد التناقضات في بيئة تسهم بحالة سيولة شديدة، ومشاهد لا يمكن ضبطها بسهولة. فالصراع العربي-الإسرائيلي برز إلى الواجهة، رغم محاولات إعطاء الأولوية لحسم أزمة الخليج. وعمدت الولايات المتحدة وحلفاؤها العرب إلى إعادة الحسابات السياسية حول جدوى النظر في الترتيبات السياسية والأمنية في المنطقة، وضرورة تسوية الصراع العربي-الإسرائيلي^(٥). ولما كانت التصورات العراقية تتعارض بالكامل مع التصورات الأميركية لناحية التعامل مع الصراع العربي-الإسرائيلي، ومع السياسات النفطية وسبل تسويتها، لم يكن رد الفعل الأميركي غامضاً بالنسبة إلى خبراء ومحليي السياسة الدولية والاستراتيجية، لفاحية ضرورة إزالة نتائج محتملة وغير مرغوبة ولدها وضع العراق الدولي الجديد بعد تدخله في الكويت.

كانت الرؤية الأميركية قد ركزت على تخطي العراق للخطوط الحمراء الموضوعة أمام أي قوة في تنفيذ سياساتها الإقليمية والعربية. والتقت المصالح الإقليمية والعربية كذلك على حساسية الوضع العراقي الجديد، بحيث اقتضت الضرورة تحجيمه قدر الإمكان^(٦) باستثناء بعض المواقف المنفردة، كالأردن والسودان... وهكذا دخلت معظم البلدان المحيطة في عداد الدول المشاركة أو المقدمة لتسهيلات لضرب العراق وتحجيم إمكاناته وتقليص دوره. وما نقوله هنا هو قصور صانع السياسة العراقية آنذاك في فهم كيفية التعامل مع التحول في بنية النظام الدولي وقيمه، وأساليب تصريف قواه للسياسة الدولية في تلك الحقبة الحرجة باتجاه المزيد من حرية التصرف الأميركي لإعادة ترتيب الأوضاع الدولية، ومن ضمنها الأوضاع في المنطقة العربية.

وإنما ما استقرنا السياسة الأميركية إزاء العراق بين عامي ١٩٨٩-١٩٩٠ نتبين إلى أي مدى كان يفترض، بالنسبة إلى صانع القرار الأميركي، تحجيم وضع العراق الدولي، الإقليمي منه والعربي. فعندما زار وفد الكونغرس الأميركي العراق في ربيع عام ١٩٩٠، أوضح

لقيادته الخطوط العريضة الواجب اتباعها تبعاً لمقتضيات المصلحة الأميركية، ومقدار الحضور المتاح في ساحة الصراع العربي-الإسرائيلي، وأن يعتمد إلى المبادرة لنزع أسلحة الدمار الشامل التي لديه... وترك الوفد رسالة مقابلة مفهومة ضمناً، وإن كل الخيارات يمكن أن تناقش إذا رفض العراق الانصياع لذلك. في هذه المرحلة، انسأقت للقوى الكبرى وراء السياسة الأميركية. إذ لم تكن تلك القوى راغبة أو قادرة على مجازاة الفعل الأميركي. لهذا كان التصريف الأميركي للعلاقات الدولية مع العراق هو السائد أثناء أزمة الثاني من آب/اغسطس ١٩٩٠. آذار/مارس ١٩٩١. واستند هذا التصريف إلى ثلاثة عناصر، هي:

ـ أولاً، ما يحدد سياسة العراق هي المعتقدات الأيديولوجية والقومية لنظامه السياسي. ومن الصعوبة تغيير هذه السياسة ببقاء النظام السياسي. وولوج مدخل تغيير النظام قد يوقع الولايات المتحدة الأميركية في مستنقع يكلفها الكثير لناحية خطر عدم الاستقرار في المنطقة ككل. وهذا ما يفرضه تداخل البنى الاجتماعية والقومية والدينية العربية والإقليمية مع نظرائها في العراق. كما أن الأوضاع الاستراتيجية السائدة في الإقليم تجعل أي تغيير يصيب الجزء، يؤثر في الإقليم ككل، وأن أي تحول في الإقليم لا يعفي الجزء من تركاته. وانتهت الإدارة الأميركية إلى ضرورة تحجيم الأيديولوجية التي يحملها العراق، وعزلها ضمن حيز جغرافي سياسي محدد غير مؤثر في الترتيبات والتفاعلات الجارية في المنطقة؛

ـ ثانياً، إن خيارات العراق السياسية الخارجية محددة بفعل واقع إمكانات البلاد المتاحة. فالعراق دولة نفطية باحتياطي مؤكد يتجاوز ١١٢ مليار برميل، وهو ما يعطيه مصداقية في الاستمرار برفد السوق العالمية لفترة تتجاوز الخمسين عاماً المقبلة. كما أن ٨٠ في المئة من دخله وعائده السنوي هو محصلة لبيع ثرواته النفطية. لهذا فإن استقرار السوق النفطية والتأثير فيها يعد مصلحة عراقية، ويتبع بناء إمكانات عسكرية متقدمة لتحقيق جانب من هذا الغرض. وهنا كان على الولايات المتحدة أن تعمل على تحجيم عائدت هذه الدولة المالية، وبالتالي تقليص إمكاناتها القابلة للتحويل إلى قوة عسكرية. مادية، أو حتى إلى قوة معنوية، مثل السمعة والهبة الدوليين. وهي نجحت في ذلك بفعل سياسات إغراق أسواق العرض النفطية، والتي مارستها بعض الدول الخليجية العربية، مما خفض أسعار النفط، المورد الأساس لإمكانات العراق. وأنت هذه السياسة إلى شحة في موارده المالية، في ظرف كان يحتاج فيه إلى إمكانات هائلة لمواكبة متطلبات ما بعد الحرب مع إيران: إنجاز مشاريع تنمية معقدة واستكمال بناء القوة العسكرية... ثم جاءت العقوبات التي كان تأثيرها واضحاً في خيارات هذا البلد.

ـ ثالثاً، جاء دخول القوات العراقية إلى الكويت ليكون المدخل لتدمير قدرات العراق، باقل كلفة. وبفعل الحشد الدولي الذي جمعه الولايات المتحدة، صارت إدارة الأزمة والحرب بلا

كلفة، بل وتشير الدلائل إلى أن الولايات المتحدة حققت أرباحاً تقدر بـ ٥٠ مليار دولار، من جراء مبيعات الأسلحة، وتحمل دول الخليج العربية والقوى الغربية الأخرى تبعات الوجود العسكري الأميركي في المنطقة والعمليات العسكرية ضد العراق.

وليس من المبالغة أو التجاوز على الحقائق القول أن ما انتهى إليه حال العراق بعد عام ١٩٩٠ لم يكن بسبب دخول العراق للكويت بقدر ما كانت هذه الأحداث ذريعة لإضفاء الشرعية على ما كان يجب أن يحصل من تحجيم لقدرات العراق (المستقل) الكلية. وهذا ما أكدته وقتل الحرب التي شنت ضده، والأحداث اللاحقة عليها، فالعقوبات والعمليات العسكرية استمرت لما بعد خروجه من الكويت، بل وانتهى مجلس الأمن إلى تكميل العراق بالتزامات جديدة لم يفرضها القرار المرجع في معالجة الأزمة (٦٦١/١٩٩٠). والإشكالية التي وجد العراق نفسه فيها هي أنه قد أصبح مباشرة في مواجهة الولايات المتحدة التي لن ترضى بأي دور فاعل ومستقل عنها لأي قوة إقليمية أو عربية، فكيف الحال مع نظام يظهر العداء لها، ويتقاطع وإياها كلياً في التصورات والأهداف والسياسات؟

البيئة الداخلية لوضع العراق الدولي بعد عام ١٩٩٠

أسفرت الحرب التي شنت ضد العراق في ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩١، عن عملية تدمير لبنية العراق التحتية العسكرية والاقتصادية، والأهم من ذلك الاجتماعية والصحية. وإذا قدر للخسائر البشرية والمادية أن تحسب، فإن تعطيل فرص النمو والتقدم، ناهيك عن الأوضاع النفسية التي خلفتها الحرب لدى المجتمع العراقي، من غير الممكن لاحتسابها. فقد فقدت الحكومة السيطرة على مجمل المناطق في شمال البلاد وجنوبها. بل وفي أحيان عدم تحقق استقرار مقبول في وسط البلاد. وطوال العقد الماضي، استطاع النظام السياسي إعادة (الاستقرار) إلى معظم أجزاء البلاد، باستثناء المنطقة الشمالية منها. ومع ذلك بقي العراق أضعف لناحية الإمكانيات على مواجهة أي حالة تدخل دولي، من جانب قوى كبرى أو إقليمية، جدية ضده، إلا في حدود دفاعية-ضيقة، ودون مستوى المبادرة والقدرة على الفعل الخارجي^(١). ولا نستطيع تجاوز حقيقة أن البنية الاجتماعية (الانقسام العشائري/الطائفي) لم تعد ملائمة لدعم النظام السياسي في مواجهة حالات التدخل الخارجي.

في هذه الأثناء انتهت الإرادات العالمية والإقليمية والعربية إلى توافق حول جدوى بقاء العراق موحداً، وعلى أهمية وجوده الإقليمي والعربي. وأصبح العراق مكبلاً بديون والتزامات مالية تتجاوز الـ ٣٢١ مليار دولار. كما أن البيئة الدولية وضعت محددات كبت حرية العراق في الحركة الخارجية. فهو لم يستطع تحت غطاء «الشرعية الدولية» من التعامل مع الدول الأخرى، إلا ضمن نطاق وحيز محدودين. والأمر مشروط بالحصول على موافقة مسبقة من

لجنة العقوبات للأمم المتحدة، بموجب قرارات لا مجال لنكرها هنا. في المقابل، وضعت القرارات الدولية رقابة شديدة على أي إعادة بناء فاعلة لقدراته العسكرية ما لم يحدث تغيير في وضع حاجة القوى الغربية للعراق أولاً، ووضع حاجة البلدان العربية للعراق ثانياً في مواجهة حالات عدم استقرار إقليمي حاد: مثلاً مقاومة ميول إيرانية توسعية في المنطقة العربية، بحيث يكون العراق القوة الأكثر تأهيلاً لممارسة هذا الدور. أما اليوم، وقد أصبح الاحتلال الأميركي للعراق أمراً واقعاً، نتساءل هل ستعمل الولايات المتحدة على إعادة تأهيل دور العراق الدولي، وإلى أي مدى؟

العراق: الدور الإقليمي والعربي مستقبلاً

تاريخياً، استطاع العراق تحقيق أدوار فاعلة، وتحديداً خلال ثمانينات القرن الماضي. ويتضح ذلك في نطاق نظامه الإقليمي والعربي. إذ صارت قوى هذا النظام تحتسب لقوة العراق وتأثيراتها فيها عندما تقوم بأي صوغ لسياساتها الخارجية. بيد أن نتائج دخول القوات العراقية إلى الكويت في آب/ أغسطس ١٩٩٠ كبلت العراق بقيود دولية، والزمته الدول المحيطة به ودول العالم الأخرى، بعدم إقامة علاقة طبيعية معه بموجب قرارات المقاطعة الدولية المفروضة ضده.

حيال هذا الأمر، انتفت حاجة العراق إلى رصد امكاناته لإحداث تأثير في البيئة المحيطة طوال العقد الماضي، طالما لا جدوى من القيام بذلك السلوك. وأصبح تأثير العراق في البيئة الدولية يتدرج في إطار ما تريد القوى الكبرى من تصفية قضايا عالقة في ما بينها. واليوم، وبعد احتلال البلد نجد أن تغيراً واضحاً قد أصاب بيئة العراق الدولية. وننتسأل: ما هي أدوار العراق المستقبلية وما الذي تريده الولايات المتحدة من وراء استثمار الورقة العراقية في البيئة الدولية؟ انتهت الحرب التي شنت على العراق ما بين ١٩ آذار/ مارس/ ٩ نيسان/ أبريل/ ٢٠٠٣ إلى إزالة النظام السابق، وفتحت الاحتمالات كافة أمام الدولة العراقية ذاتها. فهي صارت قاب قوسين من الزوال ويروز كيانات صغيرة تغذيها أطراف إقليمية ودولية لها طموحاتها. كما أن تدخل الولايات المتحدة في إقرار شكل النظام السياسي القادم سينتهي إلى إعادة تأهيل أدوار هذا البلد الدولية والإقليمية والعربية.

تاريخياً، استطاع العراق تنفيذ أدوار دولية (إقليمية وعربية) فاعلة، عندما كان لديه:

أ. أيديولوجية سياسية طموحة؛

ب. إمكانيات مؤهلة سياسياً (قوى بشرية ومالية)؛

ج. وضع دولي ملائم.

ولإيماننا بأن فاعلية سياسة خارجية ما ممكنها داخلياً، فإن المسألة مرتبطة بالتغييرين الأول والثاني، إذا ما أرادت الولايات المتحدة تأهيل العراق للعب أدوار دولية فاعلة. لكن ماذا ستلاحظ؟

العراق: الإمكانات الذاتية

المجتمع العراقي متلون، طائفيًا وعرقياً وأيديولوجياً. وهذا التلون لا يخضع لشروط التنافس بقدر ما يخضع لشروط الصراع، والأكثر تحديداً الصراع الصفري، وأسباب ذلك قوة الموجة العشائرية، وسيادة النزعة الاستبدادية في نفسية الفرد العراقي، فضلاً عن وجود أفواج من غير المتعلمين المستعدين/ القابلين للتضحية في سبيل فكرة (مهما كانت درجة عقلانيتها/ لاعقلانيتها). وقد يعطي تنوع الأحزاب السياسية صورة عما تقدم. الإشكالية هنا أن اقتران النظام السياسي بصيغة ما من ألوان الطيف سيترتب عليه ضمناً أن الولايات المتحدة ترغب في وجود خريطة سياسية إقليمية محددة. وما يدفعنا إلى هذا القول، ونرجو أن نكون مخطئين، أن المؤشر الانتخابي محسوب النتائج في العراق. فهو لا يتطابق مع فكرة الكفائية بقدر ما يتطابق مع مكوني الطائفة/ القبيلة. وسيحسم هذا الجدل التعداد السكاني؟!

هنا نرى ضرورة الإشارة إلى مسألة أن موقع العراق يفرض عليه، إذا ما أراد البقاء، أن يكون واحداً من القوى الفاعلة في الإقليم. أما إذا لم يكن قوياً (ولا زلنا في إطار التغييرين الأول والثاني السابق نذكرهما)، فإن القوى الإقليمية ستلجأ إلى التدخل في شأن البلاد عبر استثمار الامتدادات الطائفية أو القومية (المرتبطة بالبيئة الإقليمية أكثر من ارتباطها بالعراق كوطن)، وأسوأ ما في الأمر أنه قد يجري تصفية الحسابات بين تلك القوى عبر وفي ما بين هذه الامتدادات. ولا نعني بأي حال من الأحوال أن تلك القوى، الإقليمية منها والعربية، سترغب في وجود عراق قوي إلى جانبها، وإنما الإشكالية تقع على العراقيين أنفسهم في إعادة إنتاج هوية جديدة يشعرون بالانتماء إليها، ويعرفون أنفسهم من خلالها، ومن ثم يسعون إلى تأكيدها في البيئة الإقليمية والعربية.

والموقف أعلاه (وجود عراق قوي) يواجه بالرفض من دولة مثل إيران التي لديها من الإمكانات ما يكفل مقاومة المشروع العراقي.

أما دول الخليج العربية، فحال الرخاء النسبي الذي تمر به يجعلها تبتعد في محاولات التغيير التي يطلقها العراق أو إيران. فهي قد نأت عن كل حالات الصراع العربي-العربي، والعربي-الإقليمي، وأصبح جل اهتمامها تنمية مستوى رفاهية الفرد الاستهلاكية والخدمية، والحفاظ على خصائص نظم حكمها. لهذا ليس من المستغرب بقاء نزعة الشك قائمة لديها حيال أي توجه عراقي نحو بيئته المحيطة، وأن تتمسك برفض عودته الإقليمية والعربية.

يبقى أمامنا موقف كل من مصر وسورية اللتين تريان عدم جدوى الخطاب السياسي - الأيديولوجي في العراق من دون إمكانات تكفل نجاحه. وتبقى الإشكالية القائمة هي: ما الذي تريده الولايات المتحدة من العراق؟ اقتصادياً، دمرت بنية العراق التحتية بنسبة عالية بعد عام ١٩٩٠، وصارت ثرواته وموارده معطلة، وتقلصت إمكاناته الباقية في التعامل مع الموارد الأولية، وفي إنتاج السلع الاستهلاكية والخدمية. وإذا ما علمنا أن الاقتصاد هو أحد أدوات التأثير في علاقات الدول، فكيف يتوقع أن يكون العراق مؤثراً في علاقاته الإقليمية والعربية؟ من السلبات التي تعيق تطوير العلاقات مع الدول الأخرى أن الموارد العراقية صارت رهناً بالسلوكيات الأميركية، ومالكها غير قادر على استثمارها، ومن ثم ستكون القوى الدولية الأخرى مقيدة، في ميدان السياسات النفطية، بمتغير الولايات المتحدة. وإذا ما نظرنا إلى حجم السوق الاقتصادية - التجارية العراقية الداخلية، سنجد أن قدراتها الاستيعابية، بما في ذلك عمليات البناء الداخلية والمحتملة وإعادة إنماء القطاع الاقتصادي والصناعي الإنتاجي، لا يتوقع لها أن تبلغ أرقاماً خيالية. إذ لا تزال دلائل التنمية البشرية تشير إلى أرقام متواضعة، ومن ثم، فإن المشاريع التي تأخذ في الاعتبار ذلك (كي تكون ذات جدوى) ستكون محدودة، وهذا ما يجعل ميدان التنافس الدولي عليها محدودة المنفعة، خاصة لدى القوى ذات الاقتصادات والتعاملات كبيرة الحجم. ويضاعف من أثر انخفاض المنفعة كون توجه العراق هو نحو عدم الركون إلى قوة دولية واحدة في التعاملات الاقتصادية والتجارية. والمتبقي سيكون ذا قيمة ضئيلة جداً في حسابات القوى الكبرى.

من ناحية أخرى ترى البلدان العربية، خاصة المصدرة للنفط، أن عودة العراق إلى السوق النفطية سيكون محط إثارة للتنافس، وعدم التقبل في أحيان أخرى. ولكن تتضح جدوى التعامل بين الطرفين في ميدان العلاقات الاقتصادية. التجارية بسبب اقتصاداتها قليلة الحجم نسبياً، مما يجعل كسب السوق العراقية مربحاً في اعتبارات وأساليب هذه البلدان. ومن ثم فامتلاك نسبة في هذه السوق، وفي تعاملات العراق الاقتصادية الخارجية، سيكون محط تنافس في ما بينها.

أخيراً، كانت قوة العراق العسكرية قبل عام ١٩٩١ تصيب البلدان العربية والقوى الإقليمية بالرهبة. فبعد انتهاء حربه مع إيران عام ١٩٨٨، كانت أمام العراق فرص لانداء أدوار عربية وإقليمية واسعة وفعالة^(٩). إلا أنه أصبح غير قادر على القيام بأفعال عسكرية خارج للثة متطلبات الحماية الذاتية داخلياً، بفعل التدمير الذي أصاب بنية قوته العسكرية، فضلاً عن العقوبات المفروضة عليه.

لقد تجاوزت نتائج الحرب التي شنت ضد العراق عام ١٩٩١ مسألة تحجيم قدرة العراق العسكرية الهجومية لتتأثر من معظم قدراته على الدفاع عن أمنه القطري. واليوم تشير بعض الأنباء إلى عزم الولايات المتحدة على إعادة بناء قدرة العراق العسكرية وفقاً لأساليب جديدة. وفي ذلك إشارة إلى أن الذي استهدف هو الاستقلالية. فعراق ضعيف غير مستقر لا يخدم غايات الولايات المتحدة، بل إن الحديث عن وجود قواعد عسكرية أميركية في العراق يكشف احتمالات أن يحول العراق المركز الرئيسي للتفاعلات الإقليمية بدلاً من دول الخليج الأخرى.

خلاصة القول أن العراق لا يمتلك إمكانات ناتية كافية تؤهله للعودة السياسية الفاعلة إلى البيئة الإقليمية والعربية. فهو لا يمتلك منظوراً إيديولوجياً واضحاً، وليست لديه القدرة الاقتصادية للقيام بالادوار الإقليمية وعربية مسؤولة. كما أن وضعه الاستراتيجي يجعله محط اهتمام علاقات معظم القوى المحيطة به، فضلاً عن اهتمام القوى الكبرى. وفي الوقت نفسه يمتلك إمكانات أقل للعودة للبيئة الدولية الأوسع بالفاعلية السابقة، أي في تفاعلاته لما بعد النظامين الإقليميين والعربي: علاقتهم مع أوروبا مثلاً، أو حتى مع الصين. فتوسع حجم التعاملات الخارجية، وإعادة تأهيل الدور الدولي مكلفة، ولا يستطيع أن يتحمل كل ذلك بالقدرة السابقة نفسها، بينما تحتاج إعادة تقويم البيئة الداخلية الممزقة والمدمرة، وإعادة تأهيلها إلى معظم موارد البلاد المتاحة خلال المستقبل القريب، وربما المتوسط. لذلك فمعظم خيارات العراق القادمة ستكون داخلية، إذا ما أراد أن يكون فاعلاً ومستقلاً قياساً بإمكاناته المتوافرة. هذا على فرض أن الحظوظ قد جنبت البلاد مآسي الحروب الأهلية التي أصبحت افتراضاً قاتماً.

ما تقدم لا ينفي أن عودة العراق إلى بيئته المحيطة ستعوقف إلى حد كبير على إرادة الأطراف الإقليمية والعربية ومصداقيتها في تقبله بوضعه الجديد، بمعنى طبيعة علاقته مع الولايات المتحدة. ولا نريد أن نسهب في قراءة الوضع أعلاه، فلا يزال البلد تحت الاحتلال، والموارد العراقية على علاتها رهن بالسلوكيات الأميركية. والفكر السياسي لاغلب القوى / المواطنين يقع إما في أسوأ الاحتمالات (تقسيم العراق)، أو ما تفضله الولايات المتحدة (إعادة بناء العراق كقاعدة أميركية متقدمة). فهل يتوقع أن تتوافق القوى السياسية / المواطنون على قاعدة التنازل عن بعض مكتسبات الأمر الواقع لصالح عراق لكل العراقيين من دون اقضاء (ونحن نحمل كلمة اقضاء كل المعاني التي يفهمها أو يريد أن يفهمها العراقي).

والיום، لنجعل انطلاقتنا من الأمور الآتية:

١- الولايات المتحدة تحملت أكلافاً سياسية واقتصادية في سبيل إطاحة النظام السابق؛

٢- الولايات المتحدة رصدت الإمكانيات لإنشاء نظام سياسي عراقي جديد.

نرى وبمنظرة أكاديمية، وبيننا بعض آراءنا اعلامه، أن العراق إذا ترك للعراقيين ضاع، ولم أجد في القاموس السياسي غير هذه الكلمة. فماذا تريد الولايات المتحدة من العراق؟

العراق في الاستراتيجية الأميركية

كان من نتائج احتلال العراق إسقاط فرض أن الحرب قد شنت لامتلاك هذا البلد لأسلحة الدمار الشامل. وكان لعدم وجود خطة استراتيجية لتحويل هذا البلد إلى الديمقراطية بعد الاحتلال أن عزز كذلك الاقتناع بأن احتلاله إنما كان لدواعٍ ومبررات غير معلنة. وعلى عجلة قد يقود القائل إن النفط العراقي كان من دواعي إسقاط النظام السابق. لكن هذا ليس السبب الوحيد، وإنما تقتضي الحال أن ينظر إلى الخريطة الاستراتيجية العالمية لنكتشف المقاصد من وراء غزو الولايات المتحدة للعراق.

إن إقرار حكم ديني- طائفي لا يحتمل إلا وجهين: إما أن يكون ديكوراً/ شكلاً تابعاً للولايات المتحدة، أو إذا ما كان معبراً عن تطلعات حقيقية، فهو سيتقاطع مع المعايير المزدوجة التي تحملها السياسة الأميركية. فهل ترضى الولايات المتحدة بذلك، وإن جاء بواسطة الانتخاب (أكية الديمقراطية الأميركية)؟ في هذا السياق يظهر متغير استراتيجي مهم. فشكل نظام الحكم الذي ترحب به الولايات المتحدة سيحدد الإطار العام الذي تقضيه هذه القوة في سياساتها القادمة إزاء المنطقة. وربما نوع الدور الاستراتيجي القادم للعراق.

من الناحية الجغرافية. الاستراتيجية، يقطع العراق ويفصل القوى التابعة/ المساندة للحالف الغربي: تركيا ودول الخليج العربية. كما أنه القوة التي تقف أمام أي اندفاع محسوبة أو غير متوقعة لإيران نحو المنطقة العربية، وبالتالي يوقف تهديدها للمصالح الغربية، وخاصة الأميركية منها، كما يصعب تجاوزه في المعطيات الحاكمة للتوازن الإقليمي والعربي. ومما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها وجود أهمية للعراق في بيئته الدولية.

إلى ذلك تشهد البيئة العالمية تناقضات عدة بين قواها الفاعلة: الولايات المتحدة وروسيا وأوروبا والصين. فهذه القوى تتنافس في ما بينها وتتصارع من أجل تبوء مرتبة أفضل في سلم القطبية الدولية. ويساعدها في ذلك أن هيكل القوة وطبيعتها الدولية ذاته في تحول. إذ كشفت مرحلة ما بعد الحرب الباردة الغطاء عن الوضع الحرج الذي تعانيه الولايات المتحدة في الاحتفاظ بموقعها الدولي: بروز القوى الدولية الأخرى إلى مراتب منافسة لها على الصعيد الاقتصادي والتكنولوجية، وحتى العسكرية. وهذه القوى صارت تبحث عن منافذ لاختراق السيادة الأميركية العالمية على النظام الدولي عبر سياسات التعاون الثنائية (الشراكة): روسيا. الصين: روسيا. الهند: الصين. فرنسا... فضلاً عن عمل هذه القوى الدؤوب من أجل تعزيز مفردات قوتها الذاتية العسكرية (الاقتصادية، وحتى لمجالاتها الثقافية التابعة) حتى يسهل

عليها في وقت لاحق فرض أنموذجها للنظم والتفاعلات الإقليمية. وبالتالي للنظام والتفاعلات العالمية^(١٠).

في المقابل، تجاوزت طبيعة القوة الدولية الجديدة القيد العسكري، وأصبح بإمكان أي قوة اقتصادية-تكنولوجية وثقافية، من دون استبعاد أهمية القوة العسكرية، أن تؤثر في مجالات دولية واسعة. وهذا التحول عزز موقع كل من ألمانيا واليابان في النظام الدولي، في حين أن الاختلالات في القوة الاقتصادية الأميركية تعطي للولايات المتحدة مرتبة دولية غير متساوقة مع إمكاناتها العسكرية. على أن التحولات أعلاه أسهمت في الكشف عن حالات التناقض والصراع في علاقات القوى الدولية الكبرى ويمكن أن نجدها في ثلاثة مصادر:

١- الاختلافات الأيديولوجية. الحضارية: تتبنى القوى الكبرى اليوم باستثناء الصين واليابان، الفلسفة الرأسمالية-الغربية، والحضارة المسيحية. إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور اختلافات أيديولوجية-حضارية بين روسيا من جانب، والغرب بشكل عام من جانب آخر، واختلافات أقل حدة بين أوروبا من جانب، والولايات المتحدة من جانب آخر. وتنتهي هذه الاختلافات إلى التأكيد على كون المضمون الحضاري لمشاريع كل قوة مختلفاً عن نظرائه الآخرين (السيادة الأميركية على النظام الدولي مقابل نهوض أوروبا)، وفي كيفية تحقيقه، والغايات التي يتوخى إنجازها (الهيمنة الأميركية عبر استخدام القوة مقابل المركزية الأوروبية عبر استخدام استراتيجية احتواء المجالات الاستراتيجية المهمة: المنطقة العربية، أفريقيا، وربما آسيا في مراحل لاحقة).

ب- تتجلى أخطر أشكال التعارض بين القوى الكبرى اليوم في منظور الأخيرة إلى اتجاهات التحول في النظام السياسي الدولي، وموقع القوة العسكرية المؤثرة في إحداث ذلك التحول. فالولايات المتحدة من جهتها تحاول البقاء متمتعة بعوائد مركزها الدولي أحادي القطب، وتعطيل بروز أقطاب أخرى. فنلاحظ مثلاً زيادة إنفاقها العسكري من ٢٨٠,٦ مليار دولار عام ٢٠٠٠، ٣٠٥ مليار دولار عام ٢٠٠١؛ حسبما يورده تقرير معهد استوكهولم لأبحاث السلام (Sipri:279): واقناع الآخرين بعدم جدوى مقاومتها عبر تعظيم عوائد التعاون (الشراكة الأميركية-الصينية، الأميركية-الروسية...)، في حين تعتمد كل من الصين وأوروبا عبر خطوات تدريجية متلاحقة إلى رفد قوتها السياسية بعنصر مضاف، حتى يتنهاها لها كلمة في تقرير مصير النظام الدولي وتحويله لصالحها. ومن دون تحمل أعباء وتكاليف غير مرغوبة. كما أنه يصعب تجاوز روسيا الاتحادية. فهي قوة كبرى، ويمكن أن تؤثر في مجرى السياسة الدولية إننا ما وضعت على المحك، لما تمتلكه من قدرات نووية وصاروخية تأتي بعد الولايات المتحدة من حيث كمها وكيفيةها.

ج- يظهر الاختلاف كذلك بين القوى الكبرى في المجال الاقتصادي. فقد رضيت معظم القوى الكبرى بإظهار التوافقات في ميدان السياسات الكلية، والعسكرية منها تحديداً. وكان حظ الميدان الاقتصادي من هذه التوافقات في حده الأدنى. فلكل قوة مصالحها التي تسعى إلى إعادة ترتيبها وضمانها بشكل يتواءم وواقعها. ولهذا لم تخف كل من أوروبا واليابان وروسيا صراحة الاتجاه نحو تطوير العلاقات مع إيران وليبيا، رغم التحذير الأميركي بفرض عقوبات على كل من يتجاوز في تعاملاته مع الدولتين استثمار ٤٠ مليون دولار، بل لم تعتمد أوروبا إلى رسم سياساتها الاقتصادية عبر مراعاة المصالح الأميركية كما كانت الحال أثناء فترة الحرب الباردة، وبـل أخذت تراعي عند وضع تلك السياسات مصالحها الخاصة، وإن انتهت إلى التعارض مع المصالح الأميركية، وهذا ما ظهر في سياساتها الزراعية تحديداً.

هنا نتساءل كيف كان احتلال العراق في صلب علاقات الصراع الدولي؟ وكيف ستستثمر الولايات المتحدة العراق في هذا الصراع الدولي؟ وهل من الأجدى للولايات المتحدة بناء دور عراقي إقليمي وعربي فاعل، بمعنى أن يكون العراق القادم خطوة تؤكد فيه الولايات المتحدة مركزيتها في النظام العالمي؟

إننا ما استرجعنا الأحداث السياسية المتعلقة بالعراق قبل الاحتلال، سنلاحظ أن الولايات المتحدة أخذت في الاعتبار الوضع الدولي، وحاولت كسب الشرعية لتغيير النظام السياسي في هذا البلد. لكن عندما أدركت أنه ليس من السهل الحصول على الشرعية، عملت على تجاوز كل من أوروبا وروسيا... وانسأقت وراء عملية الاحتلال، وفي هذا إشارة إلى عدم الرغبة بإعطاء مكانة الندية لتلك القوى في تقرير مسائل ذات صلة بمصالح الولايات المتحدة، وفي الوقت نفسه حددت الخطوط الحمراء التي يتوجب على الآخرين مراعاتها عند التعامل مع الولايات المتحدة. وإذا كان الصراع بالشكل الذي وصفنا أعلاه، فإن موقع العراق حيوي في الفكر الأميركي لكونه يقع في دائرة استراتيجية قريبة من روسيا والصين ويهيء خط دفاع/ هجوم متقدماً في وجه أعداء الولايات المتحدة. ويبقى على الأخيرة استثمار، هذا البلد عبر بناء أدواره الإقليمية والعربية الممكنة/ المحتملة في إطار يتفق ومصالح الولايات المتحدة.

إن إعادة التاهيل تتوقف على قدرة العراق على توسيع علاقاته مع القوى الدولية الأخرى، ورفع قيمة أدواره في نظر تلك القوى. من جهة أخرى، احتمالات المواجهة بين القوى الكبرى باهظة الكلفة، وبـل مستحيلة وغير مرغوب فيها. كما أن توازن المصالح في ما بين تلك القوى يجعل توجهاتها الاستراتيجية- العسكرية محكومة لمصالح تطوير علاقاتها البنينة العامة، وتحكم في الوقت نفسه سياساتها الكلية عبر تصعيد قيمة الأرباح والمزايا النهائية. وهذا ما يجعل القوى الكبرى تبقي تناقضاتها عند مستوى الحد الأدنى الحرج المطلوب للحفاظ عليه، وعدم التصعيد. وهذا ما تفهمه كل تلك القوى في علاقاتها المتبادلة، وتعتمد كذلك على إظهار

توافق ظاهري استراتيجي/ تكتيكي عبر القبول بمنافع الحد الأدنى الحرج في سياساتها.

إن القوى الكبرى تلجأ غالباً إلى استثمار النظم/ الدول الإقليمية بقصد توسيع مجالات نفوذها وسحب ميادين الصراع بعيداً منها. وباحتلال العراق فقدت روسيا والاتحاد الأوروبي والصين قوة إقليمية كانت بعيدة نوعاً ما عن تدخلات الولايات المتحدة، بل وستصبح ضامناً لمصالح الولايات المتحدة في المنطقة.

لقد أثبتت السنوات السابقة أن الولايات المتحدة استطاعت إبقاء التناقضات مع القوى الأخرى دون مستوى الخلاف السياسي الصريح والواضح. ولا يتوقع اليوم أن تتغير الصورة، طالما أن تلك القوى لا تملك القوة ولا الإرادة على المواجهة خارج دائرة الخطاب السياسي، بل إنها تظهر بين الحين والآخر أن مصالحها الحيوية ليست عرضة للتأثر جراء التناقض القائم في ما بينها، ومن ثم فهي تستجيب لمقتضيات المصلحة الأميركية في تصريف أوضاع هذه الدولة (العراق) مقابل الحصول على بعض التنازلات الأميركية. وهذا الأمر ينطبق على الصين وأوروبا، كما ينطبق على روسيا. فالأخيرة تعرف الخطوط الحمراء للولايات المتحدة في قضية العراق، ولا تعتمد إلى تجاؤها.

هل ستسمح الولايات المتحدة بأن يتزعزع استقرار العراق أو أن يقام فيه نظام سياسي يتعارض مع مصالحها؟ ليس من الأجدي للقوى السياسية العراقية التفكير في العراق كببت لكل العراقيين، والانتباه إلى أن قوة البلد هي قوة لهم، وأن تقسيم البلد أو إضعافه هو إضعاف لهم جميعاً؟ ألا تستدعي الحال التفكير في زيادة نسبة الاستقلالية عن الولايات المتحدة، وأن يكون للعراقيين رأي واضح بشأن مستقبل الأدوار السياسية للبلاد، بمعنى إذا تعذرت معارضة الولايات المتحدة في قضايا للعراقيين رأي فيها، فعلى الأقل أن لا يكونوا وسيلة طيعة في يدها توجههم كيف تشاء؟

- (١) بيير بيلو: «بغداد.. طهران، لعبة الاثنين الكبار». ترجمة سوسن حسين. مجلة السياسة الدولية. العدد ٨٥. ١٩٨٦. ص ٢٦٦. ٢٦٧.
- (٢) Seyed Mohammad Kazem: "The Policy of Daul Containment in theory and practice". *The Iranian journal of international affairs*. vol7, No 1, 1995, p.p. 110 - 112.
- (٣) انظر مثلاً د. ضاري رشيد الياسين: «البيئة الإقليمية للعراق- رؤية عامة». مجلة دراسات استراتيجية. العدد ٥. ١٩٩٨. ص ٣٩٠. ٨.
- (٤) *SIPRI, Yearbook, 1999*. pp: 309 - 314.
- (٥) وليم ب. كوانت: «الشرق الأوسط على حافة الهاوية. فرص التغيير في القرن الحادي والعشرين». ترجمة وتعليق د. أحمد يوسف و د. أحمد البرقاوي. *ترجمات استراتيجيات (المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، العدد ٥، ١٩٩٦)*. ص ١٥- ١٨.
- (٦) انظر مثلاً د. ضاري رشيد الياسين: «التغيرات الدولية وانعكاساتها على المحيط العربي للعراق». مجلة دراسات استراتيجية. العدد ٦. ١٩٩٩. ص ٨٧ وما بعدها.
- (٧) Amine Saikal: *Emerging Powers. The cases of china, India, Iraq and Israel*. (The V Emirates Center For Strategic Studies and Research. Abu Dhabi. 1997). pp: 25 - 26.
- (٨) يعرض د. كاظم هاشم نعمة لأدوار العراق المحتملة بعد الحرب مع إيران في الفصل رقم ١٩ من كتابه الموسوم: *دراسات في الاستراتيجية والسياسة الدولية*. (دار الشؤون الثقافية، بغداد: ١٩٩٠). ص ٤٦٥ - ٤٩٠.
- (٩) Conway W. Hendevson: *International Relations Conflict and Cooperation's at the (The) Turn of the 21 st Century*. Mc Graw - Hill Companies, Inc. U.S.A. 1998. pp: 100 - 103.
- (١٠) معظم الأدبيات الدولية المتخصصة تتحدث عن هذه التحولات. انظر مثلاً: زيبغنيو بريجنسكي: *رقعة الشطرنج الكبرى الأولية الأميركية ومتطلباتها الجيوستراتيجية*. ترجمة أمل شرقي. (الأهلية للنشر. عمان: ١٩٩٩).

مأزق الأمم المتحدة في الشرق الأوسط

كان مفترضاً أن نتحدث عن دور الأمم المتحدة في الشرق الأوسط، وليس عن مأزقها. فالمنظمة الدولية باشرت نشاطاتها المكثفة من الشرق الأوسط تحديداً، ذلك لأن قرارات الجمعية العمومية ومجلس الأمن تتناول، منذ عام ١٩٤٧ على الأقل، مسائل شرق أوسطية متشعبة، لا سيما أن الساحة الشرق أوسطية حاشدة بالمشاكل وحافلة بالأحداث، ما يستدعي تدخلاً للمنظمة الدولية على غير صعيد. وكان مفترضاً أيضاً أن نستنتج، بخلاصة هذا الحديث، بعض البنود الإيجابية لهذا الدور باعتبار أن المنظمة تهدف إلى حفظ السلام والأمن الدوليين من جهة، وإلى احترام مبدأ تقرير المصير وحقوق الإنسان من جهة أخرى. إلا أن المرحلة الراهنة التي تمر بها المنظمة الدولية ذاتها وشعوب هذه المنطقة في آن، تحول دون الحديث عن أي دور فاعل للأولى، وعن أي أمل معقود لدى الثانية. ويصح، تبعاً، الحديث عن مأزق الأمم المتحدة ذاتها في الشرق الأوسط. وهو مأزق ناجم عن عدد كبير من المعوقات البارزة بحكم الأمور الواقعة من جهة، والقرارات الهادفة إلى استبعاد المنظمة الدولية أو تحجيمها من جهة أخرى.

وقد بلغ هذا المأزق حداً بدأ معه المراقبون يتساءلون عن جدوى بقاء المنظمة الدولية ذاتها وعن صدقية قراراتها التي تتسم بالتحريف والازدواجية، وحتى الكيدية. الانتقامية. ولكن هذه التساؤلات كلها يجب أن لا ترفع المسئوليات المترتبة على دول المنطقة ناتفا في التسبب بهذا المأزق أحياناً أو في التفرج عليه بدلاً من التفريج عنه أحياناً أخرى.

من الواضح أن الأمم المتحدة - كمنظمة - عانت كثيراً من أجواء الحرب الباردة وظروفها. إلا أن انتهاء هذه الحرب مع نهاية الثمانينات من القرن الماضي، أدى إلى تعديل كبير في المنظمة الدولية، بحيث صار مجلس الأمن الدولي أكثر فاعلية بعد تجميد العمل بحق النقض (الفيتو). كما صارت الجمعية العمومية أقل فاعلية بعد أن تمكنت الولايات المتحدة من اختراق الاكثريّة

التفكّانية التي كانت تدفع باتجاه قضايا العالم الثالث ودول الجنوب عموماً. وبذلك لاحظنا، منذ بداية التسعينات، حركة معكوسة الاتجاه: تصاعديّة وقاعلة من جانب مجلس الأمن الذي بدأ يستند في معظم قراراته إلى الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، بما يفرض إلزاميتها القانونية الحكيمة، وحركة تراجعية وهامشية من جانب الجمعية التي كانت أكثر جراءة واندفاعاً لصالح دول الجنوب في العقود السابقة.

حيال هذا التناقض الظاهر، بدأت المنظمة الدولية تشهد المأزق الراهن. وكان الشرق الأوسط الساحة النموذجية لبروز هذا المأزق وظهور ملامحه المختلفة. وقبل أن نتحدث عن أوجه هذا المأزق ومفاصله، لا بد من الاتفاق أولاً على التحديد الجيوسياسي للشرق الأوسط.

عكف معظم الكتاب الاستراتيجيين على اعتماد الصيغة الواسعة لهذا التحديد. وعليه، فإن الشرق الأوسط، برأيهم، أصبح أكثر اتساعاً بعد انتهاء الحرب الباردة، بحيث بات يشمل القلب الشرقي لأوسطي الممتد من الخليج إلى المتوسط، ومن بحر عمان إلى البحر الأسود، كما يشمل الأجنحة الملحقة به جيواستراتيجياً وجيواقتصادياً أيضاً. وهذه الأجنحة تشمل منطقة آسيا الوسطى شمالاً، والقرن الإفريقي جنوباً، وشمال إفريقيا غرباً، وشبه الجزيرة الهندية شرقاً. ثم ظهرت بعض المحاولات الاستراتيجية التي اعتمدت هذا التحديد بشكل أو بآخر. وبدأ الحديث، بعد المشروع الأميركي الذي أعلنه الرئيس الأميركي جورج بوش واعتمدته الدول الثماني في قمة أسطنبول، يتناول الشرق الأوسط الكبير الممتد من أفغانستان إلى موريتانيا. ولعل مأزق الأمم المتحدة يظهر بكل مفاصله على هذه الرقعة الواسعة من الشرق الأوسط الكبير.

ثمة أوجه متعددة للمأزق الذي تعيشه الأمم المتحدة في الشرق الأوسط الكبير. ومن هذه الأوجه ما يتناول مقاربة الأزمات الشرق أوسطية، ومنها ما يتعلق بقدرة مجلس الأمن الدولي على توصيف الأزمة وتحديد معالجتها، ودور المجلس في تولي هذه المعالجة وفي تقرير إنجازها وتحديد مدى الارتباط بها، ومنها أخيراً ما يتعلق بقدرة هذا المجلس على الفصل والحسم. فإذا ما بدلنا من المسألة الأفغانية، نرى:

١. أن مجلس الأمن سبق وأصدر بعض القرارات التي تطالب أفغانستان (منذ أيام الرئيس الأميركي السابق بيل كلينتون) بتفكيك مخيمات تدريب عناصر «القاعدة» وتسليم بعض قاداتها. إلا أن أحداث ١١/٩/٢٠٠١ فرضت على المجلس، وبسرعة فائقة، إصدار القرار ١٣٦٨ الذي أقر للولايات المتحدة بحق الدفاع عن النفس من دون تحديد الجهة المعتدية. وكان هذا القرار - في حرفة تفسيره - متجاوزاً للشروط التي أوربتها المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة. فالعروف أن حق الدفاع عن النفس غير قابل للتساؤل من حيث المبدأ. إلا أن ممارسة

هذا الحق مشروطة بعدد من الحالات المسبقة لها. ثم ظهر إلى العلن، بعد حين، أن خطة الهجوم على أفغانستان كانت جاهزة منذ كانون الثاني/يناير ٢٠٠١، أي قبل تسعة أشهر من أحداث ٩/١١. المهم، وفي هذا السياق، اكتفى مجلس الأمن أو اضطر إلى الاكتفاء بتوفير الغطاء الدولي للقرار الأميركي المسبق، وإن كان حدث ٩/١١ قد شكل التوقيت المناسب له.

والمهم أيضاً أن الأمم المتحدة تواجه الآن في أفغانستان مأزقين اثنين: الأول يتمثل في قيام حلف شمال الأطلسي (الناتو) بالمهام الأمنية في أفغانستان، وذلك من دون أي تفويض صريح ولا شروط محددة من قبل مجلس الأمن، فيما يتمثل الثاني في أن قوات حفظ السلام هناك تتعرض للمزيد من الاستقراعات، وبالأصح للهجمات المسلحة، ما يدفعها تدريجاً إلى التخلي عن مواقعها ومسؤولياتها وترك القوضى القائمة لقوات الحلف الأطلسي من جهة، وإلى تجاذبات القبائل الأفغانية من جهة ثانية، وإلى بعض الجهود الهشة للسلطة المركزية من جهة ثالثة.

أما بالنسبة إلى العراق، فقد تمثل المأزق الذي تواجهه الأمم المتحدة في:

١. أن مجلس الأمن، بعد أن كان بعض أعضائه الدائمين -فرنسا وروسيا- قد رفضوا أي تبرير للحرب على العراق، عاد وأصدر القرار ١٤٨٣ الذي أنهى الحكم العراقي -بالزامية قانونية دولية- وأقر وجود الاحتلال وسماه «السلطة» بدلاً من «القوة الدائمة بالاحتلال» ومنحها صلاحيات أساسية. وبذلك قرر مجلس الأمن نفسه التخلي عن دوره كمراقب لهذا الاحتلال وكدابة فاعلة لرفعها. ثم صدر القرار ١٥٤٦ الذي لحظ الآلية الرامنة للانتقال إلى حكومة عراقية تمثيلية وفقاً لدستور عراقي جديد. وبذلك، فإن المأزق الآن هو في تهميش ذاتي للمنظمة الدولية ووضع الأمور التقريرية كلها في يد السلطات الأميركية، وبعض التنفيذية في يد الحكومة المؤقتة. وقد صدّق مجلس الأمن على صيغة «التدخل بناء لطلب الحكومة العراقية وأرفق -للمرة الأولى- الرسالتين المتبادلتين بين السلطات العراقية والأميركية لهذه الجهة. على أن يبقى مجلس الأمن الدولي متفجعاً، وإن كان قد وضع في قراره الأخير مهلاً زمنية محددة قد يصر إلى تمديدها أو تعديلها في وقت لاحق.

والملاحظ بعد الاعتداء الهائل الذي تعرضت له بعثة الأمم المتحدة في العراق، أنها (أي البعثة) انتقلت إلى الأردن. وهي تمارس ما يمكنها عمله في العراق من هناك، فضلاً عن أن الدور «الحيوي» الذي حدد لهذه المنظمة أصلاً لم يتناول أي شأن سياسي، وإنما اقتصر على بعض التقديمات الإنسانية والاجتماعية فقط. ولعل تجربة الأمم المتحدة في إعداد المؤتمر الوطني العراقي وإعلان اللائحة التي فازت بنتيجته خير دليل على الدور المهمش لهذه المنظمة في التصديق على النتائج من دون البحث في أسبابها ولا في ظروفها. وتبدو المنظمة الدولية

الآن عاجزة عن أي إجراء أو قرار يتعلق بالوضع العراقي العام، علماً أن الانهيار الأمني الحاصل والتجاذبات السياسية القائمة والتطورات المتلاحقة... كلها خارجة عن نطاق الأمم المتحدة وعن دائرة معالجاتها المقترضة.

وفي إيران، لا يقل مازق الأمم المتحدة عما هو عليه من الدول الأخرى. والموضوع، هنا، يتعلق بمسألة الاستخدام النووي للأغراض السلمية. وتبدو الصورة - الآن - مشدودة إلى تجاذب ثنائي بين تنسيق أميركي - إسرائيلي معطن حول ضرورة اتخاذ إجراءات زاجرة بحق إيران وبين تنسيق فرنسي - ألماني - بريطاني حول ضرورة الاستمرار بالتفاوض خلال مهلة تحدد بتشرين الثاني / نوفمبر لهذا الغرض. والملاحظ في هذا الإطار:

أ- أن مسألة جعل الشرق الأوسط منطقة منزوعة السلاح النووي، انطلقت منذ سبعينات القرن الماضي بمبادرة إيرانية - مصرية مشتركة، وأن الجمعية العمومية للأمم المتحدة تبنتها على هذا الأساس. هذا مع العلم أن مجلس الأمن الدولي كان قد طالب إسرائيل - منذ عام ١٩٨١ - بوضع مفاعلها النووي تحت إشراف الوكالة الدولية للطاقة الذرية. كما كانت بعثة الأمم المتحدة قد طالبت منذ أوائل التسعينات بالأمم ذاتها. والمعروف أن بعض التقارير السرية التي تم تسريبها تعتبر إسرائيل القوة النووية السادسة في العالم. والمعروف أيضاً أن مجلس الأمن لم يعد يذكر بهذا المطلب الذي أعلنه منذ عام ١٩٨١ لغاية الساعة.

ب- أن إيران قبلت أخيراً زيارات وحملات مراقبة وتقنيش طارئة ومفاجئة على كل منشآتها النووية، كما تعهدت، بوسائل مختلفة حكومية ودينية، بحصر استخداماتها الطاقة الذرية لأغراض سلمية. ثم حصل بينها وبين الدول الأوروبية الثلاث المذكورة أعلاه تفاهم على كل هذه الضمانات وعلى استمرار الحوار البناء في صددتها.

ج- لا يزال التجاذب قتلماً ولا تزال إسرائيل تصر على مطلبها تجريد إيران من أية قدرة نووية. وتمارس إسرائيل الآن ضغوطها المعروفة - خلال التسابق الانتخابي الرئاسي الأميركي - من أجل تحقيق هذا الغرض. ومع أن الجانب الأوروبي يصّر - لغاية كتابة هذا المقال - على عدم تحويل الملف الإيراني من مجلس حكام الوكالة الدولية للطاقة الذرية إلى مجلس الأمن الدولي... فإن هذا الأخير لا يستطيع الإمساك بأية مبادرة ولا القيام بأي دور مقرر لهذه الجهة، مع أنه ضحية الموقفين حيال إسرائيل النووية من جهة، وحيال ما يُرتب ضد إيران من جهة مقابلة.

أما في السودان، فقد سعت الأمم المتحدة، من خلال مجلس الأمن، إلى حل المسألة الإنسانية الطارئة في إقليم دارفور. ولم تستطع المنظمة الدولية حيال هذه المأساة الإنسانية أن تقارب التعقيدات السياسية والاقتصادية لهذه المسألة. لذا اضطرت إلى معالجة الشأن الأمني

والإنساني فيها. وعلى هذا الأساس أصدر مجلس الأمن القرار ١٥٥٦، وفيه ضرورة نزع سلاح الميليشيات (ولا سيما الجنجويد) والتزام وقف إطلاق النار وانتشار المراقبين الدوليين والقيام بمهام إنسانية تشمل عودة الهاربين وتوفير المساعدات الإنسانية لهم. ويلاحظ من خلال قراءة متأنية لهذا القرار أنه قد صدر نتيجة إلحاح أميركي. بريطاني لأسباب انتخابية. سياسية. اقتصادية. نفطية، وأنه التزم أيضاً بمهلة شهر واحد من تاريخ صدوره لاتخاذ إجراءات أخرى مناسبة في ضوء تقرير الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان بهذا الصدد. والواقع أن مهلة الشهر انتهت، وأن المجلس الآن واقع تحت ضغط تجانب ثنائي أميركي مطالب بإجراءات اقتصادية زاجرة بحق السودان. وأوروبي مطالب بالتريث وفقاً لشروط محددة. ويبدو، لغاية الساعة، أن موقف الاتحاد الأوروبي هو المرجح، وأن الإدارة الأميركية قبلت ذلك، شرط أن لا يتسامح الأوروبيون مع الحكومة السودانية المتهمه بالتقاعس والتسويق.

وإذا كان الاتجاه العام، اليوم، يركز على الدور المرتقب للمراقبين الدوليين وعلى قوات منظمة الاتحاد الإفريقي لحمايتهم وللإسهام في فرض السلام والأمن في الاقليم السوداني، فإن المنظمة الدولية تميل إلى تفعيل للمنظمات الإقليمية بشكل عام في مسألة الحفاظ على الأمن الإقليمي. وهذا الاتجاه مشكور ومطلوب، ولكنه قد يصطدم أحياناً بمصالح بعض الدول الكبرى (هنا: أميركا وبريطانيا). فإذا حصل مثل هذا الاصطدام، يخشى أن يستغنى عن الدور الإقليمي المفترض لحلحلة الدور المباشر للفروض. وليس على مجلس الأمن، في هذه الحال، إلا الانصياع والتصديق.

ولعل المازق الأكبر الذي تواجهه الأمم المتحدة يتمثل في سياق الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي. ويتمثل في:

أ- أن المنظمة الدولية، والجمعية العمومية ومجلس الأمن. حرصت منذ أواخر الستينات من القرن الماضي على التوصيف القانوني لإسرائيل على أنها القوة القائمة بالاحتلال، وللضفة والقطاع على اتهمهما من الأراضي المحتلة الخاضعة لاتفاقية جنيف الرابعة للعام ١٩٤٩، ولحقوق الشعب الفلسطيني على أنها غير قابلة للتصرف، بما في ذلك الحق في العودة وفي تقرير المصير.

ب- إلا أن اتفاق أوسلو لعام ١٩٩٣ والأجواء المضللة التي رافقته دفعت الأمم المتحدة إلى التنازل التدريجي عن هذا التوصيف، وبدأت تصدر القرارات الدولية حول تسريع المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية وتثميرها.

ج- ومع ذلك، فإن مجلس الأمن استند إلى «رؤية» الرئيس الأميركي الحالي حول الدولتين الفلسطينية والإسرائيلية في فلسطين، وأصدر القرار ١٣٩٧ الذي لحظ إمكانية إنشاء دولة

فلسطينية. كما صدرت قرارات أخرى لاحقة تصدق على «خريطة الطريق» وتؤكد على تطبيقها.

د. المازق الذي يواجه للمنظمة الدولية الآن يتمثل في اضطراب أو دفع مجلس الأمن إلى اعتماد المعايير المزدوجة بين إسرائيل التي تخالف القرارات الدولية من دون أي حسيب ولا رقيب، وبين أية دولة عربية شرق أوسطية أخرى تتعرض للعقوبات الدولية من دون أي سبب ولا موجب. كذلك، فإن المنظمة الدولية شريك في «المجموعة الرباعية» التي ترعى «خريطة الطريق» (مع الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي وروسيا). ولكنها (أي المنظمة) عاجزة عن تطبيق هذه «الخريطة» لأنها، ببساطة، عاجزة عن حمل إسرائيل على التزامها.

هـ. علماً أن ثمة أحكاماً دولية أخرى تلزم إسرائيل. قانونياً. بالامتناع عن عمل ما أو بالقيام به، فإن هذه الأحكام والآراء والاجتهادات والتوصيات الدولية لا تجد أي طريق للتنفيذ ولا حتى للإصغاء الإسرائيلي. حسبنا هنا أن نذكر بالرأي الاستشاري وبقرار للجمعية العمومية حول عدم شرعية «الجدار الفاصل» الذي تقيمه إسرائيل.

ولعل التجربة الأخيرة التي مرت بها الأمم المتحدة تتمثل في القرار ١٥٥٩ الذي صدر عن مجلس الأمن في ما يتعلق بالتدخل السوري في لبنان. ومع أن هذا القرار لا يزال يتفاعل في الساحتين اللبنانية والإقليمية، فلا بد من إبداء بعض الملاحظات في صده:

أ- إن هذا القرار، في قراءته القانونية، لا يمثل التزاماً قانونياً مفروضاً على الدولتين المعنيتين، أي لبنان وسورية، ولكنه قد يمثل الخطوة الأولى باتجاه هذا الالتزام إذا أقدم الأمين العام على رفع تقرير متشدد لمجلس الأمن، وإذا ما استجاب هذا الأخير، وصعد قراره الجديد إلى الفصل السابع الذي يصبح تلقائياً التنفيذ. والقرار، كما وصفه مندوب إحدى الدول التي امتنعت عن التصويت، غير قابل للتطبيق بسبب غموضه وتعذر التحقق من خلفيات تطبيق الأحكام الدستورية للدول أو تعديلها. ولكنه على كل حال يحتوي بنوداً أساسية أخرى تركز على وجوب احترام السيادة الوطنية والاستقلال السياسي والوحدة الإقليمية للبنان.

ب- أما المطالب الأخرى الواردة في القرار، فهي المتعلقة بنزع سلاح الميليشيات اللبنانية وغير اللبنانية، وبانسحاب القوات المسلحة الأجنبية من لبنان، وبنشر سلطة الدولة اللبنانية وحدها على كامل إقليمها. لكن المشكلة، في إطار هذه المطالب، أن مجلس الأمن وفر الغطاء الدولي للإرادة الأميركية بالدرجة الأولى، إذ وردت (المطالب) في «قانون محاسبة سورية»، ومن ثم في البيان الذي صدر عن مجلس النواب الأميركي حول انتهاكات سورية لحقوق الإنسان في سياق تعاملها مع مواطنيها، ومع اللبنانيين أيضاً.

وعلى هذا، فإن المراقبين يعتبرون أن القرار ١٥٥٩ جاء أداة قامعة إضافية في اليد

الاميركية لغرض المزيد من الضغوط من أجل دفع النظام السوري للاستجابة للإرادة الاميركية في العراق. وعلى هذا أيضاً يؤخذ على القرار ١٥٥٩ أنه تعمد استخدام لبنان ساحة مناسبة لهذا الغرض من دون أن يهدف فعلاً إلى تعزيز الديمقراطية والسيادة في هذا البلد. فهل يستطيع مجلس الأمن أن يفصل دوره عن المصالح الاميركية في المنطقة؟؟

المعروف، على كل حال، أن مازق الأمم المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة، أصبح متواصلاً، لأنه يعكس الظروف الجديدة في العلاقات الدولية المتدرجة تحت قيادة أحادية القطب لدول الشمال المتمثلة اقتصادياً في مجموعة الثماني الكبار، ودفاعياً بالحلف الأطلسي، وسياسياً في الشعارات التغريبية المستخدمة من جانب هذه الدول. ولعل مازق المنظمة الدولية الآن يكمن في هذا التعارض القائم حالياً بين مستلزمات بناء السلام العالمي من جهة، ومقتضيات توفير المصالح الحيوية لهذه المجموعة -صانعة القرار الدولي- من جهة ثانية.

وتجهد هيئات الأمم المتحدة في ابتكار بعض الأساليب التوفيقية على الصعيد الدولي. وبذلك تصبح العبارات المستخدمة من جانب المنظمة مالوفة عالمياً، مثل التنمية المستدامة، وأنسنة العولة، وتلازم الديمقراطية مع السلام، وتفعيل المجتمع المدني الدولي... الخ.

لقد اضطرت المنظمة الدولية بعد ٩/١١ إلى اعتماد شعارات اضافية، مثل الحرب على الإرهاب، والإصلاحات السياسية والاقتصادية، وما إلى ذلك من شعارات متداولة. إلا أن هذه الشعارات المتأثرة بالسياسة الاميركية وتوجيهاتها أبعدت المنظمة الدولية ذاتها عن الشعوب الأخرى الفقيرة والمضطهدة، ولا سيما الشعوب الشرق أوسطية. وهذا الواقع الذي بات واضحاً في مفاصله الأساسية كافة دفع عدداً من الكتاب والمراقبين إلى تنبيه الأمم المتحدة لهذا الموقف المغاير للمبادئ الأساسية لميثاق الأمم المتحدة. ولعل مدير البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة (في لبنان) عبّر عن هذا الموقف بشكل نقدي صريح عندما ذكر، منتصف آب/أغسطس ٢٠٠٤، أنه «ينبغي للمنظمة الدولية أن تكون محايدة في نظر شعوب الشرق الأوسط، وأن تحسن أداءها في مخاطبة مسلمي العالم...». وأضاف «يتملكني إحساس قوي بأننا نخفق في مخاطبة بليون مسلم في العالم بطريقة فاعلة».

الثقافة الإسلامية والسياسة

رغم محدودية الاهتمام بالإسلام وديناميات المجتمعات المسلمة بين علماء الاجتماع الأميركيين، فإن الجدل النظري والتاريخي في أقسام الدراسات الإسلامية يدور، وعلى مستوى عال من التجريد، حول بعض القضايا الأساسية نفسها التي يهتم بها علماء الاجتماع: مكانة التحليل العقلاني في تفسير القرآن، ومفهوم السيادة في الإسلام، وطبيعة الدولة والقانون والنظام والعقاب في الاقطار الإسلامية، وأوضاع المرأة والحرب والسلام فيها. وبالطريقة نفسها التي يهتم بها علماء الاجتماع بتطوير المعرفة العلمية لدراسة العلاقة بين الدين والمجتمع عموماً، ودفعها إلى الأمام، فإن العاملين في حقل الدراسات الإسلامية منشغلون كلياً باكتشاف الطريقة التي يرتبط بها الإسلام بسياقه الاجتماعي الأوسع. وإذا ما أخذنا في الاعتبار هذه الاهتمامات المتشابهة، فإن التطور النظري في علم الاجتماع يمكن ان يساهم في تفسير حال المجتمعات المسلمة، بينما ستقدم بالتأكيد الدراسات الأميركية في مجال الدراسات الإسلامية وسيلة مهمة لتقويم مدى مناسبة وصلاحيّة النظريات الاجتماعية.

ومع ذلك، بقي علماء الاجتماع عازقين عن الإفادة من حقل الدراسات الإسلامية لتطوير حقلهم العلمي. ورغم التزايد المفاجئ للاهتمام بالدراسات الاجتماعية العلمية للإسلام في العقود المتأخرة، بقي التحليل الاجتماعي الجدي لدراسة الإسلام مقتصرًا على الأبحاث الراقدة لغير حول الدين. وعلى المنوال نفسه كان العاملون في حقل الدراسات الإسلامية يعيدون من التطور النظري في علم الاجتماع. إذ تعمل التغيير في هذه المساحة بنماذج نظرية عدة متباينة وبعض الاهتمامات التاريخية. أما النوع الأول، فيمكن تتبع أصوله في الجدل الذي ساد في نهاية القرن التاسع عشر بين الرومانسيين والعقلانيين حول مشكلة الاستعمار الغربي في

(*) استاذ بقسم علم الاجتماع والانتروبولوجيا وعلم الجريمة بجامعة شرق ميتشجن.

التعامل مع ثقافة الشعوب المحلية المستعمرة، ما أدى إلى ظهور حقل الدراسات الإسلامية؛ الحقل الذي ركن على ترجمات تفصيلية، وعلى وصف وتحليل النص الإسلامي والتاريخ الإسلامي ولغات الشعوب الإسلامية. وبفضل جهود المتخصصين في الدراسات الإسلامية (الإسلاميات) برز منظور ثالث ومسلم بامتياز في الوسط الأكاديمي الغربي، استند إلى محاولات بعض العلماء للمسلمين، وتناول الفروق بين الشريعة الإسلامية في مجتمعاتهم والممارسة العملية لها. وانتهت هذه الجهود في الكتابة التاريخية الرفيعة لأين خلدون. وأخيراً، شهدت العقود الماضية تزايداً ملحوظاً في الإهتمام بالدراسات الإجتماعية العلمية للأقطار المسلمة. ودارت هذه الدراسات حول السمات الأساسية للسياسة عند المسلمين من خلال دراسة الأصول الإجتماعية للأصولية الإسلامية.

البارز والمهم في هذه المنظورات قضايا مرتبطة بالعلاقة بين الثقافة الإسلامية والسياسة وبين خصوصية المؤسسات السياسية في الأقطار الإسلامية: ما هي العلاقة بين الدين والسياسة في الأقطار الإسلامية؟ ما هي الصلات بين الإسلام والإستبداد الشرقي؟ كيف هي العلاقة بين الإسلام والديموقراطية الليبرالية؟ هل هناك صراعات بين أسلوب التشريع العقلاني والتعاليم الدينية؟ ما هو الأسلوب الذي يؤثر به الإسلام في السياسة وفي شكل الفعل السياسي؟ ما هي محددات الأصولية الإسلامية؟ من خلال طريقة الإجابة النقدية لتقويم وجهات نظر متعددة، تمكن الإجابة عن بعض أو كل هذه الأسئلة. وتسعى هذه المراجعة لمعالجة وتناول العديد من القضايا المتداخلة:

- **الإسلام والحدائث السياسية:** إلى أي مدى يتواءم الإسلام والتشريع العقلاني، فضلاً عن وصف العلاقة بين الإسلام والسياسة إجمالاً؟

- **خصوصية السياسة المسلمة:** دراسة العلاقة بين الإسلام والأصولية الإسلامية والصلة بين العمليات الإجتماعية والحركات الدينية؛

- **النزعة الريعية (rentierism) في مقابل النزعة الإسلامية:** تفسير بديل من خصوصية السياسة المسلمة. وستقدم هذه المقالة بعض المقترحات لما يمكن ان تكون عليه أبحاث المستقبل.

الإسلام والحدائث السياسية

تتوقف الإجابة عن السؤال حول علاقة الإسلام بالحدائث أيضاً على ما يشكل السمة المعروفة أو المحددة للحدائث ذاتها. فترات مفهوم القرن التاسع عشر للحياة الحديثة، والذي شكل معظم وجهات نظر المتخصصين في الإسلاميات في القرن العشرين، افترض وجود تعارض أو صراع بين الإسلام والتشريع العقلاني. لكن هذا المفهوم لا يسعه ان يوفق بين

التطورات التاريخية في النظرية السياسية الإسلامية، وتحديدًا في ما كتبه ابن خلدون واقتضاه، فبينما تتقبل كتابة ابن خلدون التاريخية حقيقة علمانية السياسة، كما لوحظت منذ القرن الرابع عشر، وتؤكد أنه يمكن في سياق الثقافة الإسلامية تطبيق مبدأ التحليل العقلاني لحل مشكلة النظام السياسي.

مدرسنا ولیم جونز الرومانسية وجیمس میل العقلانية

في بداية القرن السابع عشر كانت الإمبراطوريات الثلاث، العثمانية والصفوية والمغولية - الإمبراطوريات التي حكمت معظم أرجاء العالم الإسلامي - في انحسار وتدهور، وكانت في الوقت نفسه تعيش تحديات واسعة وكبيرة من جانب أوروبا. وكان هذا التدهور والتدخل الأوروبي أكثر وضوحاً وبروزاً في الهند المغولية، حيث واجهت الدولة اشكالات من الأزمات وصفت بأسماء مختلفة من جانب المؤرخين بوصفها أزمة جُكراري (شاندر ١٩٨٢، جيب ١٩٦٣) أو باسم الأزمة السياسية (ريتشاردز ١٩٩٠) أو وصفت بالأزمات المتعددة الأوجه، والتي تعكس النزعة التجارية وتشكيل المجموعات وسياسة التغيير (باي لاي ١٩٨٨). وقد قدم التفكير السريع للإمبراطورية المغولية في أوائل القرن الثامن عشر فرصة كبيرة لشركة الهند الشرقية لتبدأ طورها في التوسع الإمبريالي السريع. ومع حلول القرن التاسع عشر وما بعده، دخلت أقطار إسلامية رئيسية أخرى تحت الحكم الاستعماري الأوروبي. فسيطر الهولنديون على أندونيسيا، والبريطانيون على مصر، والفرنسيون على الجزائر وبعدها سوريا، وسيطر الفرنسيون والاسبان على المغرب. ومن الطبيعي أن يبرز مع الإحتلال سؤال عن كيفية حكم شعب ثقافته مختلفة كلياً عن الثقافة الأوروبية.

أما في بريطانيا العظمى، فإن هذا السؤال ولدَ جدلاً ساخناً بين أنصار مدرستين فكريتين. فقد رأى الرومانسيون الذين كانت قيادتهم لوليم جونز وزملائه، أن الشرق يجب أن يُحكم من خلال معاييرهم الخاصة، وأن يدرس لذاتها، لأن يستخدم لأي غرض دعائي غربي (فورنو ١٩٥١). فبالنسبة لجونز، كانت آسيا محض العلوم ومبدعة فنون لذيذة ومفيدة، وهي مكان أعمال عظيمة، وهي خصبة في إنتاج العبقورية الإنسانية... (نكر عند لينكلون ١٩٩٩: ٨٢:٨٣). أما بالنسبة للهند، فلأنه كان يؤمن أنه تمكن استعادة سرد تاريخي من مآزقها الأسطورية (مجيد ١٩٩٠: ٢٠٩، ديفيد ١٩٩٦). وكان أعظم وأهم مشاريعه وجود ملخص للقوانين الهندوسية والإسلامية قام بجمعها ثمة من للقانونيين المحليين من الأهالي لتشكل الأساس للقرار القانوني (جونز ١٩٧٠: ٧٩٤:٧٩٤). لقد كان سقوط الرومانسيين قبل انقضاء أو هجوم العقلانيين والإنجليبيين في بداية القرن التاسع عشر (انظر مجلة كلكتا ١٨٤٠، ١٨٥٢، ١٨٥٥: سبرنجر ١٨٥١ وواتسون ١٩٠٨ واتسون ١٨٩٨ وريشتر ١٩٠٨،

بإمكاننا أن نقدر أهمية طريقة جونز عند مقابلته بالنزعة التوحيدية التي تقول بها مدرسة جيمس ميل العقلانية. إذ التزم ميل وجهة نظر تطويرية للحضارة الإنسانية، يقتطف معاييرها من وجهة نظر تاريخية «اسقاطية»، ومن المبادئ التي قال بها أصحاب المدرسة البنائية -Bent hamite في المنفعة والتراث الفكري لعصر الأنوار. وهو اقتبس رأي لميل (١٧٨١) القائل بأن أفضل إختبار لدى سلطة الحضارة إنما تقدمه مكانة المرأة. فيقول: موضع المرأة يعد واحداً من أهم الظروف في ما يخص سلوك الأمم. ففي أوساط أرائل الشعوب، تكون مكانة المرأة عموماً مبتذلة ومحتقرة، بينما هي رفيعة بين الأمم المتحضرة (١٨٤٨: ٣٠٩). ولقد استخدمت مبادئ الدقة والكمال النفعية ومبادئ -دعه يعمل في الاقتصاد والمفهوم النيوتني لقانون الطبيعة والدين القائم على فكرة الألوهية وفكرة التقدم بوصفها المبدأ المنظم للتاريخ البشري؛ كل هذه المبادئ استخدمت للحكم على المجتمع الهندي. وبالنسبة لميل، كان المبدأ المنظم للتاريخ هو ميزان الأمم، ومن ثم فإن تقدير مكانة الهنود على هذا الميزان متدن، وهو (أي ميل) يحكم على كل جانب من جوانب حياتهم بالحرية، وهذا لا يطاول علومهم فحسب، وإنما يطاول أيضاً فلسفتهم وفنونهم وطبائعهم (فوريز ١٩٥١: ٢٩).

قدم هذا المنظور التبرير الفكري لسياسات التغريب للمدراء الإستعماريين، وأثر في تطوير الايديولوجيات الحديثة في العالم الإسلامي (حوراني ١٩٨٣ والمعدل ٢٠٠١ (أ) و(ب)). وفي القرن العشرين، كانت لمقدماته المنطقية العلمانية التأثير الأعظم في الفكر التاريخي حول الإسلام والسياسة الحديثة. فعلى سبيل المثال، افترض سافاران (١٩٦١) في تحليله للتغير الثقافي في مصر في الربع الثاني من القرن العشرين عدم تواءم الإسلام مع السياسة الليبرالية. فبالنسبة له، كان التزام النخب المصرية الثقافية بالنزعة العقلانية ضرورياً لنجاح الليبرالية في البلاد (١٩١٩-١٩٢٩). لكن عندما تخلى هؤلاء المفكرون أو هذه النخب عن هذا المبدأ لمصلحة المشروع الإسلامي، ظهرت أزمة توجه. ورغم أن سافاران ولد جديلاً متمعاً حول أسباب التحول الثقافي المصري في أواخر الثلاثينات (سميث ١٩٧٣ و١٩٨٢، جرشوني وجانكوسكي ١٩٩٥ وجرشوني ١٩٩٩) فإن أياً من المعلقين لم يثر مسالة للإفترضات المركزي بخصوص مدى عدم اتساق الإسلام والعقلانية أو التامل في فكرة أن النزعة الإسلامية الدايكالية تصاعدت في هذه الفترة، وإنما هي أبعد ما تكون عن تأمل للوهية الإسلامية عند المصريين، وكانت نتاج رد فعل ضد الموقف العلماني الفوقي من طرف القادة الفكرين للبلاد (المعدل ٢٠٠٢).

منظور المختصين في الإسلاميات

هناك نوع من التجانب بين أنصار النموذج العقلاني -التفريبي للحدثة السياسية

والمختصين في الإسلاميات. ولئن استخدم الفريق الأول التجربة الأوروبية بوصفها المقياس للتاريخ البشري للحكم على التجربة السياسية للإسلام التاريخي، فإن المختصين في الإسلاميات يسعون إلى الكشف عن بعض الخصائص والسمات في التراث الإسلامي تكشف، من وجهة نظرهم، كيف اعاقت هذه الخصائص والسمات تطور نظام سياسي حديث. ورغم التحيز العلماني الذي يشاطرون به العقلانيون-التغريبيون، فإن المختصين في الإسلاميات قدموا اسهامات مهمة من طريق تقديم افتراضات ظاهرة حول الأصول الإسلامية للمؤسسات السياسية وللنزعة التسلطية وفشل السياسة الديمقراطية والإتجاهات السياسية العامة والتطرف السياسي في الأقطار الإسلامية.

الإسلام والسياسة: النزعة المحافظة مقابل نزعة النشاط الثوري

يرى المختصون في الإسلاميات على نطاق واسع ان نظريات الحكومة الإسلامية تميل بقوة نحو النزعة المحافظة والإبتعاد عن الفعل الثوري. ويعود ميلهم هذا إلى أن لغة السياسة في الإسلام لا تحتوي مفاهيم تحض على الخروج ضد الحاكم «السي»، بل إن الإسلام الكلاسيكي يحض على مقاومة الحاكم غير الورع أو التقى. إلا أن هذا المعتقد غير ملائم أو واف لأنه من غير الواضح في المقام الأول وكيف يمكن إختبار مدى قانونية أمر أو عدم صلاحيته من الناحية الشرعية. وفي المقام الثاني، لم يحدد أي إجراء أو جهاز قانوني لفرض القانون على الحاكم أو رغماً عنه (لويس ١٩٧٢: ٢٢) إلى ذلك، دفعت الظروف السائدة في الأقطار الإسلامية - مثل خطر الصراعات القبلية والفوضى - بنظريات تؤكد الحاجة إلى فاعلية قوة الحاكم للحفاظ على النظام أو لتبرير الطاعة له. ولقد ساعد هذا التقدير والإهتمام بالنظام والهدوء على تقوية النزعة التقليدية في مجالات الحياة كافة - سواء كانت دينية أو سياسية أو أدبية أو فكرية. وكنيجة لذلك حظي الفكر السياسي إهتماماً أقل من الإهتمام بعلم الكلام (لامبتون ١٩٦٣: ١٩٩٥-١٩٩٦، فون جرنباوم ١٩٥٤: ٣٤٣-٤٤٠). على أن الإنتقال من مفهوم الحاكم من كونه راعياً في النظرية الكلاسيكية إلى مستبد في الإسلام الوسيط، يوازي الإنتقال في أساس الحكومة من الدين الصحيح أو الحق إلى العمل. فكما يقول نظام الملك الوزير الأكثر قوة وتأثيراً في الخلافة العباسية: يبقى الملك حتى مع الكفر، لكنه لا يبقى مع الظلم (أوردته لامبتون ١٩٦٣: ١٠٤).

إذاً كيف يمكننا أن نحلل ظهور الحركات الإسلامية الثورية في النصف الثاني من القرن العشرين. بالنسبة للويس (١٩٩٣: ١٣٣-٥٤) فإن هذه الحركات تجذرت في الإيمان أو الاعتقاد الواسع الإنتشار بوحدة الدين والدولة والاعتقاد بأن الإسلام شكل العنصر المركزي أو الجوهر في هوية المسلمين. ويضيف أن حركات إسلامية مختلفة في الفترة الحديثة، من

نزعة الجامعة الإسلامية التي كانت تشغل السلطان العثماني عبد العزيز في سبعينات القرن التاسع عشر، إلى ظهور جماعة «الأخوان المسلمين» في مصر في ثلاثينات القرن العشرين، إلى الثورة الإيرانية عام ١٩٧٧-١٩٧٩. إنما تظهر هذه العمومية والمحورية.

الإسلام والنزعة التسلطية

تأسست الصلة بين الثقافة الإسلامية والنزعة التسلطية من طريق شرعنة قوة مفهوم القيادة البطريركية، مثل الزعيم والزعامة. ورغم أن كلمة «زعيم» في العربية تشير إلى قائد سياسي كاريزمي (ملهم)، فإن أول استخدام لهذا المصطلح لا يشير إلى أنه استخدم للمدح (لويس ١٩٨٨: ٥٩٠: ٦٠). فعندما لقب أحد ثمة اليمين نفسه «أمير المؤمنين»، خوطب في إحدى المحفوظات البرتوكولية الملوكية بعبارة «زعيم المؤمنين». أو بعبارة أخرى «من يزعم ذلك. إلا أننا نعلم أنه ليس كذلك». لكن في الفترة الحديثة، استخدم المصطلح حاملاً معنى إيجابياً، كما هي الحال مع القائد المصري الوطني مصطفى كامل الذي كان يلقب بـ «الزعيم الأمين». كما لقب الرئيس العراقي عبد الكريم قاسم نفسه بـ «الزعيم الأوحده» (لويس ١٩٨٨: ٦٠). أما بالنسبة لشرايبي (١٩٦٣: ٥٩٠) فإن لفظ «زعيم» هو أيضاً نوع من القيادة ابتدعه القادة العرب لإصباغ الشرعية على القوة والسلطة التي استولوا عليها جراء إنقلاب عسكري. فعندما يبرز قائد غير معروف في إنقلاب ناجح، فإنه يظهر أولاً بوصفه زعيماً أصلياً. ويقصد بذلك أنه منقذ وبطل ورمز للشرف والحرية الوطنية / القومية، ويمتلك كل أوجه القوة في الدولة. ويرى على المنوال نفسه فاتيكيتوس (١٩٧٣: ٣١٠) أن الزعيم و«الزعامة»، بوصفهما جزءاً من تقليد ثقافي إسلامي قديم، يعضد ويساند القيادات التسلطية في مصر ما بعد الإنقلاب وجزائر ما بعد الثورة.

أما بالنسبة للابيدس (١٩٩٢) في المقابل، فإن النزعة التسلطية الحديثة متجذرة في العصر الذهبي الثاني للإسلام التاريخي، والذي برزت فيه الإمبراطوريات الإسلامية. ففي ظل هذه الإمبراطوريات، تراجعت نظرية السيادة الإسلامية الكلاسيكية لتقدم نوعاً من نظرية حكم (أبوي / تسلطي) علماني، حيث «القوة ليست تعبيراً عن مجموع المجتمع، وإنما هي امتياز لأفراد أو جماعات معينة»، وحيث «ممارسة القوة السياسية كانت منظمة من طريق شبكات من التابعين والإقطاعيين» (ص ١٧). ولقد استمر هذا الأثر التاريخي للنزعة التسلطية والسلطة الأبوية والزبائنية (التابعة) حتى الفترة الحديثة. كما هي الحال، على سبيل المثال «ما هو ظاهر في العديد من صفات الجمهورية التركية والبرنامج الاتاتورككي الذي يمكن أن يشتق من إفتراضات (أبوية) للإمبراطورية العثمانية» (ص ٢٣).

الإسلام والديموقراطية الليبرالية

بينما استخدمت صفات مختلفة للتقليد الإسلامي لشرح ظهور أنظمة تسلطية، فإن فشل

الديموقراطية في العالم الإسلامي ينسب إلى العجز المفاهيمي في الإسلام في ما يتعلق بحقوق الفرد. ويرى لويس (١٩٩٢/ ب) أن الديموقراطية الغربية متجذرة في مفهوم القانون الروماني للفرد القانوني. أي بوصفه وحدة جسدية لها حقوق وعليها واجبات. وبينما أاجبرت المسيحية على الاعتراف بسلطة القانون الروماني (جب ١٩٤٧: ٨٥)، نجد في المقابل أنه لا يوجد في الإسلام مثل هذا الاعتراف، ومن ثم لا توجد وظيفة تشريعية. ومن دون وظيفة تشريعية، لا توجد حاجة إلى مؤسسات تشريعية أو إلى أي مبدأ للتمثيل (لويس ١٩٩٢/ ب).

إلى ذلك، هناك سبيل آخر أعاق فيه التقليد الثقافي الإسلامي تطور الديموقراطية. فقد يقال إن المفاهيم المتغيرة للبشر في المسيحية والإسلام يمكن أن تكون عاملاً مساهماً في ظهور الديموقراطية في الغرب، وبقاء النزعة التسلطية في العالم الإسلامي ولقد إنطلق المفكرون والسياسيون المسيحيون من افتراضات تقول إن الإنسان مذنّب غير مطيع، وإن الله يحقّق نتائج الفوضى (بيري ١٩٨٩: ٨). وإنطلاقاً من الصفة الشيطانية المتأصلة في الإنسان، فإن هؤلاء المفكرين صاغوا معادلة من شأنها تدجين الحاكم السياسي. وكما يقرّر ماديسون وماملتون (١٩١١: ٢٦٤) «لو كان الناس ملائكة، فلننا لن نعود بحاجة إلى حكومة. ولو كانت الملائكة هي التي تحكم البشر، فلننا لن نعود بحاجة إلى ضوابط خارجية أو داخلية لضبط الحكومة». إن هذه النظرة التشاؤمية حيال الطبيعة البشرية ربما هي التي قادت في الحقيقة إلى تطوير مؤسسات سياسية ديموقراطية من طرف مفكرين، من أمثال ماديسون، ممن أبدعوا نظام الضوابط والتوازنات للحفاظ على أن لا يحكم الحكام بهواهم أو يسيئوا التصرف. في المقابل، هناك في التقليد الإسلامي نظرة تفاؤلية حول الطبيعة البشرية، يفترض أنها ضمنت أو كفلت إمتداد النظام البطريكي في العالم الإسلامي إلى الفترة الحديثة. إذ لم تكن هناك حاجة إلى مساهلة أو نقد قوة البطريك (المتسلط) الذي يعتبر من حيث المبدأ أنه لا يفعل إلا خيراً. ففي النظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية، التأكيد إنما هو على إيجاد وإقامة الخليفة الراشد. وبعد توليه الخلافة، فإن إطاعة أمره واجب على كل المسلمين.

قد يسأل المرء هذا التفسير، إذ الإسلام لم يحض على الخروج والثورة على القادة الظالمين وغير الورعين فحسب، وإنما قدم أيضاً تأسيساً مفاهيمياً لتطوير الديموقراطية. فمفاهيم، كالشورى والإجماع والمصلحة، إنما تشير إلى وجود نوع من التجاذب بين الإسلام والديموقراطية. إننا، تكمن المشكلة في النظرية الاجتماعية - السياسية الإسلامية في غياب إختبار مناسب لمفهوم «الإسلامية» (جراج ١٩٥٧). أو كما فصل كير (١٩٦٦: ١٠) في قوله بأن الخلافة فشلت في تقديم إجراء في تحديد وإختيار وتأسيس طرد الخليفة عند الضرورة. بل لم يقدم مفهوم القضاء الفقهي الوسيل للتركيد الرسمي على الإجماع عند تقديم وجهة

النظر الفقهي. ولهذا يعتبر غياب القواعد الإجرائية في الإسلام، وليس غياب أفكار تيولوجية أو لاوتية مجردة عن حقوق الفرد ومسؤولياته، هو مصدر عجز المسلمين عن استبدال حاكم متسلط والوصول إلى ديموقراطية برلمانية.

تمكن المختصون في الإسلاميات من طريق القيام بأبحاث مستمرة والتمكن من العديد من اللغات وترجمة أعمال وكتب المفكرين المسلمين البارزين إلى اللغات الأوروبية وتحليل منظم لتطور النظريات الإسلامية حول الحكومة وفلسفة التشريع والقيام بوصف تفصيلي للتغيرات في العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية، من تقديم مساهمات ثمينة جداً لفهم الإسلام والسياسة. ومع ذلك، فإن هذه النماذج التفسيرية تعاني من مشاكل منهجية جدية. ففي غياب مقارنة تاريخية منظمة، ليس مقنعاً اعتبار نعت المجتمعات المسلمة بصفات، مثل «الأبوية» أو الإستبداد السياسي أو ضعف الديموقراطية كنتيجة لبعض السمات المحددة في الثقافات الإسلامية، والتي تم استخلاصها من النص الإسلامي بطريقة ما. وعندما يقارن الإسلام بالغرب (على سبيل المثال كما هو عند لويس ١٩٩٣/٢)، فإن هذه المقارنة غير منظمة ولا تعبر اهتماماً بالتنوعات والاختلافات بين الأقطار الإسلامية كضابط للمقارنة أو حتى لوجود شروط بديلة أو حتى الإهتمام بتأثير متغيرات تاريخية أخرى. إلى ذلك، فإن الربط السلبي بين التقليد الثقافي الإسلامي والنتائج التاريخية تقريباً دائماً ما يتم بشكل ذاتي أو وجداني، ويعتمد على تفسير المختصين في الإسلاميات الشخصي للمبدأ الديني. وهذه النقطة على وجه الخصوص واضحة جداً عند لويس (١٩٨٨) في تحليله للمصطلح السياسي الذي افترضه إنطلاقاً من الاعتقاد بأن الأصول الدينية للكلمات ستقرر التفكير السياسي لدرجة معينة، وافترض أن الثقافة الإسلامية تتضمن شعولية واحدة ومستمرة وكنية (أنظر هالديني ١٩٩٦: ٢٠٤). كما أن إشارة كل من شرابي وفينتيكوتس إلى مدعي الزعامة لشرح ظهور النزعة التسلطية لا تأخذ في الحسبان تأثير عوامل أخرى، من قبيل دور الظروف الاقتصادية المتدهورة واللامساواة الاقتصادية والصراعات بين النخب الحاكمة والجماعات السياسية وظهور الأيديولوجيات القومية والإشتراكية والمعادية للغرب والخلفية الاجتماعية. الاقتصادية لضباط الجيش بوصفها عوامل سياسية تساهم في إندماج العسكر في السياسة. وأخيراً، بينما أظهر المختصون في الإسلاميات مهارة تستحق الإشادة في وصفهم الكثيف لجوانب مختلفة من اللاهوت الإسلامي والتاريخ الفكري، فإن تأكيدهم على أن المسلمين كانوا في الغالب متخمين بنوع من التعميم الغامض وإطلاق الصور النمطية. الجامدة، فإن ادعاءات من قبيل أن المسلمين يتفرون من «عمليات التفكير العقلاني» (جب ١٩٤٧: ٧) وأن الشرقيين يفقدون الإحساس بالقانون (ماكناولد ١٩٦٥) قد لا تخدم الأغراض العلمية كثيراً.

ذهب سعيد بعيداً في نقد هذه الهفوات من طريق رفضه الفكر الغربي عن الإسلام بوصفه فكراً يعبر عن مشروع أيديولوجي مرتبط بقوة بجوانب مختلفة للسيطرة الغربية السياسية والاقتصادية والثقافية على مقدرات الشرق. ولقد تشكل هذا المشروع، بوصفه كذلك، في فترات مختلفة من مراحل المواجهة بين الإسلام والغرب، ومن طريق الخوف الأوروبي من إنتشار الإسلام ما بين القرنين السابع والرابع عشر (سعيد ١٩٧٧: ٥٩). ومن طريق الدعاية المسيحية الحربية ضد الإسلام في العصور الوسطى عندما كان يُنظر إلى الإسلام بوصفه «ديناً محرّفاً عن المسيحية»، وإن محمداً (ص) «كأنب مدّعه» (ص ٦١-٦٢) ومن طريق ترميز الإسلام في مكتبة هربلث الشرقية 'Herbelot' Bibliothèque Orientale، إذ وضع الإسلام في دائرة التاريخ المدنس، بينما وضعت اليهودية والمسيحية في دائرة المقدس (ص ٦٤-٧١) ومن طريق الملهاة الإلهية لدانتشي، إذ حكم على محمد (ص) بأن يوضع في الدائرة الثامنة من الجحيم (ص ٦٨) ومن طريق ترجمة انكتيل لكتاب الافستيا الزرادشتي (ص ٧٦) ومن طريق كتابات جونز حول لغات وثقافات الشرق (ص ٧٧) ومن طريق كم من الخطابات أوجدها نابليون بعد غزوه لمصر (١٧٩٨-١٨٠١). وقد استمر هذا التقليد من دون كلل أو ملل في أعمال وأبحاث كتّاب محدثين، أمثال رينان وجولد تسيهر وماكدنولد وفون جرنباوم وجيب لويس (سعيد ١٩٧٧: ١٠٥)، مع فارق أن الإستشراق الحديث انبثق عن عناصر علمانية لأوروبا القرن الثامن عشر (سعيد: ١٢٠). ولتوضيح الطبيعة غير المتغيرة للإستشراق، أشار سعيد إلى التعميمات الإختزالية والسلبية التي قال بها جيب حول الإسلام، وافترض جرنباوم عن الإسلام بوصفه ظاهرة أحادية النزعة وعاجزة عن التطور أو القدرة على التعلم الذاتي أو الموضوعية (سعيد ١٩٧٧: ٢٩٨-١٩٩)، وتصوير لويس للإسلام على أنه «أيديولوجيا معادية للسامية»، وأن العرب «ذوات متعطشة للجنس» (سعيد ١٩٧٧: ٣١٢-١٨).

ورغم أن إنتقادات علمية للتيار الرئيس في الأبحاث حول الإسلام قد نشرت منذ أوائل الستينيات من القرن العشرين أنور عبد الملك ١٩٦٢ وتيرنر ١٩٧٨ وروندسون ١٩٧٩ (١٩٧٢) فإن نشر كتاب الإستشراق ولد قدراً كبيراً من الجدل في حقل الدراسات الإسلامية (لويس ١٩٩٣ / وتيريز ١٩٨٩ وأحمد ١٩٩٢ وهاليداي ١٩٩٦: ٢٢١). ومن بين عشرات كتّاب الإستشراق التي لاحظها منتقدوه، ما أثاره هاليداي (١٩٩٦: ٢١١) ويستحق الإشارة إليه والقتال: «بسبب أن الأفكار تنتج داخل سياق السيطرة، فإنه لا يمكن إطلاقاً من ذلك أن نستنتج أنها غير صحيحة. ففي الحقيقة، يعد التقويم الذي قدمه المستشرقون والذي يعد مجحفاً بحق الإسلام، وهي الفكرة المركزية في مشروع نقد ادوارد سعيد، فإن ثمة ما تركه سعيد من دون إجابة على القضايا التاريخية التي على أساسها تم صوغ الخطاب

الإستشراقي. قد لا يختلف حول مهمة كرومر الإستعمارية لمصر، لتقديم حالة واضحة تتداخل فيها المعرفة والقوة معاً. لكن هل بإمكاننا أن نرفض بإختصار إنتقاداته لمصر القرن التاسع عشر على عدم تسامحها الديني أو قانونها الجزائي «البربري» أو على إحتقارها للمرأة والمؤسسات السياسية الإستبدادية» (١٩٠٨: ١٣٥-٦٣)؟

مفهوم ابن خلدون للعصبية ونظريته في دورة حياة الخلافة

ثمة عنصر مهم في نظرة انوار سعيد الواسعة تستحق تقويماً إضافياً هو وصفه للتحيز العلماني عند المستشرقين بخصوص تنافر أو تعارض مبدأ التحليل المنطقي ومبدأ الشريعة. فهل أن تقليد تقليدي غير غربي كالإسلام قادر على تطوير أسلوب تفكيره العلماني. العقلاني للتوصل إلى معرفة ذاتية؟ وهل بالإمكان قيام علم إجتماع «إسلامي»؟

إن تحليل ابن خلدون الإجتماعي للتغير التاريخي نتاج علماني لجهود منظري علماء الكلام والسياسة الإسلاميين لحل حالات شاذة واجهها مفهوم السياسة الإسلامي. وكانت المشكلة التي استأثرت ابن خلدون ومن سبقه من علماء مسلمين عظام هي التوتر في الفكر الإسلامي بين المثالي والفعلي، وبين الروحي والزمني، والفضيلة والقوة، وبين أمر الله وسلوك البشره (كبير ١٩٦٦: ١). وكان هذا التوتر أوضح ما يكون في نظرية السيادة الإسلامية. الخلافة. فبعد فترة من الزمن مال توازن القوة بشكل متزايد لصالح النخب العسكرية الكردية أو التركية أو الشركسية القفقاسية التي تتحكم في سلوكياتها مقتضيات القوة السياسية وليس الشريعة. وكان السؤال الذي يواجه المفكرين المسلمين هو كيف يمكن موازنة إدعاء هذه النخب امتلاكها للسيادة مع متطلبات أعلى منصب في الإسلام (كرومر ١٩٠٨: ١٣٥-٦٣). والمراجعات التي أدخلت على النظرية السياسية الإسلامية أولاً، من طرف الماوردي (٩٩١-١٠٣١) وبعده من طرف الغزالي (١٠٥٨-١١١١) وحتى ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) وابن خلدون (١٢٣٣-١٤٠٦) بشكل متصاعد أدت إلى قبول الواقع العلماني السياسي. التفرق بين القيادة الدينية والسياسية (١٩٣٧، روزنتال ١٩٥٨ وهوراني ١٩٨٣). فعندما يعلن مفكرون من خلفيات مختلفة متتوعة، من أمثال ابن تيمية وابن خلدون، أن الخلافة بعد وفاة الخلفاء الأربعة قد توقفت، وأن السيادة التي مارسها الأمويون (٦٦١-٧٥٠) والعباسيون (٧٥٠-١٢٥٨) لم تكن أكثر من «ملك أسر حاكمة» (الموسوعة الإسلامية، ١٩٦٠: ٩٤٥)، فإنهم يقررون بذلك بوجود واقع سياسي في الأرض الإسلامية، حيث المبادئ الحاكمة فيها هي الشريعة ولا شيء سواها. لكن مع ذلك، لم يقترح هؤلاء المفكرون الثورة أو الخروج على الحاكم، وإنما حاولوا، بدلاً من ذلك، التعرف على المبادئ الإجتماعية الحاكمة لأفعاله لتحقيق الموائمة أو المصالحة بين الدين والقانون السياسي العلماني. وهكذا يمكن التعرف أو اقتناص

الطبيعية الموجهة لوصف المختصين في الإسلاميات لموقف علماء الكلام المسلمين حيال السياسة القائمة من خلال تقدير دينامية الثقافة الإسلامية التي تمكنت من إقرار تحليل علماني. فعلى خلاف إدعاء المختصين في الإسلاميات، ليس هؤلاء العلماء هم من كانوا يحاولون تقديم تنازلات، وبذلك أصبحوا يفقدون أو يفضلون الوضع القائم من دون تغيير، وإنما يعود الأمر إلى أنهم كانوا يواجهون أنواعاً أخرى مختلفة من المشاكل الفكرية والعملية، وكانوا يعملون جاهدين للوصول إلى صياغة تمكن من تجاوز قوة شيوخ الحرب القبلية المدمرة وخيلاء الشرك. أما في ما يتعلق بحقيقة الإستبداد الشرقي، فإن ابن خلدون متفق بكل تأكيد مع المختصين في الإسلاميات على وجوده من خلال رفضه للسلطة الملكية بوصفها شكلاً من أشكال التنظيم الإجتماعي الذي «يتطلب استخدام الاستعلاء والقوة» والذي يعبر عن جانب القسوة والحيوانية في الطبيعة البشرية» (ابن خلدون ١٩٦٧: ٢٨٥).

لقد عالج علم الإجتماع السياسي لدى ابن خلدون قضية النظام السياسي. وهو كان على دراية ومعرفة بالقدر التدميري لدى القبائل البدوية، وكذلك بالتعارض بين طبيعتهم الفطرية والحضارة المدنية. وكان على معرفة أيضاً بقدرته البدو على إنشاء دول. وهو صاغ نظرية دورة حياة التغيير الخلافي أو تأسيس الدولة، وذلك لشرح عملية ظهور ودعم وتوسع، وفي النهاية سقوط السلطة الملكية. وهو صاغ مفهوم «العصبية» بوصفها نوعاً من التضامن الجمعي القائم على الدم أو تماسكاً عاطفياً قوياً بين أعضاء جماعة ما، تجعلهم راغبين في القتال، وبل حتى في الموت بعضهم في سبيل بعض. وهذه العصبية هي العنصر المفتاح لقوة البدو العسكرية والقوة المحركة التي مكنتهم من إلحاق الهزيمة بسكان المدينة وتأسيس سلطة ملكية. وما أن تقوم الدولة، حتى يقوم الحاكم بإبتداع نظام جديد لعلاقات القوة وتأسيس بنى حكومية تخلق أو تبتدع فترة من الإستقرار السياسي، وهو شرط ضروري لتوسيع تقسيم العمل وإزدهار الحضارة. ولكن مع ذلك تبدأ فترة إنحسار وتدهور مع البجوبة والكماليات والراحة، وتضعف عصبية العسكر، ويقود بذخ الحاكم إلى فرض مزيد من المكوس والضرائب، ومن ثم حدوث مزيد من الإنقسامات داخل الدولة، وتختفي الحضارة المدنية تدريجاً. وفي النهاية، تحل محل الدولة القديمة دولة جديدة تستمد قوتها من مجموعة جديدة. وهذه هي الحياة الطبيعية لدى حياة الدولة. ولكن بالنسبة لابن خلدون، فإن وجود الدولة القادرة على الإستمرار ممكن فقط من طريق تقديم دين ليخلق رابطة وحدة جديدة للماء الفراغ الذي أوجده انحسار العصبية وإضعاف الصلة بين الحاكم والمحكوم في المرحلة المتأخرة من العمر الطبيعي للدولة (حوراني، ١٩٨٢: ٢٢-٢٤). وبهذه الطريقة، تعود الشريعة مرة أخرى لتشكيل المبادئ المنظمة للمجتمع. ويعد كتاب ابن خلدون العظيم المقدمة (أي مقدمة لدراسة التاريخ) والمؤلف من ثلاثة أجزاء تمريناً فكرياً أو عقلياً لكيفية حل المشاكل العملية والدينية

(لاهوتية) التي كانت تواجه العقيدة. ولكن مشروعه التاريخي ذهب إلى ما هو أبعد من التفكير الديني، وقدم منهجاً علمانياً علمياً لدراسة الحياة الاجتماعية. فهذا العمل قدم إطاراً مفاهيمياً ومجموعة من الأفكار والإفراضات حول الظروف الجغرافية والمناخية للحضارة الإنسانية وخصائص البدو الاجتماعية وقضية توارث العصبية الجمعية والفروق في هذه العصبية بين البدو والحضر، وقدم مبادئ النمو والانتقال الاقتصادي ودراسة السلطات الملكية والخلافة وفلسفة التشريع (ابن خلدون ١٩٦٧).

لقد ولدت عملية إعادة اكتشاف ابن خلدون في القرن التاسع عشر إهتمام واسعاً في أوساط المؤرخين وعلماء الاجتماع. ومن بين الأبحاث الحديثة التي تناولت جوانب مختلفة من فكر ابن خلدون، يمكننا تقديم تقويم لاسهامها على صعيد كتابة التاريخ (لاكوست، ١٩٨٤) والفكر الاقتصادي (صوفي ١٩٩٥) وفي مقارنة أفكار توينبي مع ابن خلدون (اروين ١٩٩٧) وعرض فكر ابن خلدون الاجتماعي (يعلى ١٩٨٨ وفا غرزاده ١٩٨٢). وهناك أيضاً قلة من الأبحاث التي طبقت إطار ابن خلدون لدراسة الثقافة الإسلامية والسياسة. فعلى سبيل المثال، دراسة ويتك (١٩٢٨: ٤٠-٤٦)، وكذلك اندرسون (١٩٧٩: ٣٦٢). وظهرت دراسات تشكل صدى لنظرية ابن خلدون حول دورة حياة الخلافة قدمت لشرح ظهور الإمبراطورية العثمانية في تشكيل تجانس بنيوي بين ميدانين متناقضين، هما الأخوة البدوية والحضارة المدنية. وبالطريقة نفسها عاد جيلنر (١٩٨١) إلى ابن خلدون ليصف التماسك والهوية في المغرب. وأشار كل من أوتايه وأوتايه (١٩٧٠: ٢٨٢) لمفهوم العصبية في سياق مناقشتهم لظهور القوة الشخصية في الجزائر. لكن التطبيق النقدي والمنظم لمنهج ابن خلدون لتحليل ثقافة وسياسة المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا يزال غائباً بشكل واضح. والأبحاث القائمة إما عبارة عن مدح وتعظيم لفكر وعبقورية ابن خلدون وإما تقوم ببساطة على تطبيق سطحي لنظريته يحول دون تغطية المدى الواسع العظيم لمشروعه الاجتماعي-التاريخي.

خصوصية السياسة الإسلامية

إذا ما تجاهلنا وجهة النظر القائلة بأن الثقافة الإسلامية والسياسة الحديثة متناقضتان أو متباينتان، فإن علينا مع ذلك أن نشرح أو نفسر استمرارية الدور السياسي للإسلام في الحياة الحديثة. وأحد خطوط الرأي ما قدمته المقترحات الحديثة لنظرية عملية العلمنة التي تشير إلى المستوى المتدني للتنمية الاقتصادية في المجتمعات المسلمة مقارنة بما هي عليه الحال في المجتمعات الغربية (هنتر ١٩٩٨) وإلى النبوة القائلة بأنه مع تحديثها، ستظهر أشكال جديدة للتعابير الثقافية وأنواع جديدة للصراع الاجتماعي، لا تختلف كثيراً عن تلك التي كانت قد جُربت في ديموقراطية الدول الصناعية المتقدمة، وسيكون محور الإسلام

«الدائرة الباطنية أو الداخلية» (طبعي ١٩٩٠: ١٢٩). إلى ذلك، يعزو هذا الرأي الفتنة أو الاختلاف بين الأقطار الإسلامية والغرب إلى عوامل جغرافية والإستعمار، وليس إلى إنحسار الأيديولوجيات العلمانية في الأقطار المسلمة (ميلتون، أنوار دز ١٩٩٦، هنتر ١٩٩٨). ولا يصدق جيلنر (١٩٨١) أن نظرية العلمنة يمكن تطبيقها كلياً في كل المجتمعات المسلمة. ففي بعض الحالات، قد تؤدي عملية التحديث إلى صراع مع الدين، (على سبيل المثال الكمالية في تركيا)، بينما في حالات أخرى قد تتضافر عملية الإصلاح الإسلامي والقومية في شكل منسجم. ويورد جيلنر (١٩٨١: ٥٨) اقتباساً عن ماردين (١٩٧٧) يؤكد فيه أن «القومية وحركات السياسة المحدثة قد تكون معارضة للدين، إذ كان الدين في السابق مرتبطاً بشكل قوي بالنظام القديم. وهو يرى عموماً أنه من بين الحضارات العالمية الرئيسية - المسيحية والكنفوشية والهندوسية والإسلامية - بقي الإسلام فقط كعقيدة جادة تغطي كلاً من التقليد الشعبي والتقليد العظيم» (ص ٤). ويحتفظ الإسلام بإمكانية أداء دور مهم في التحديث السياسي، ويشكل تقليده في تخريج العلماء والفقهاء مصدراً ورمزاً للامة. وهكذا نجد في الإسلام في جانب واحد عملية تحديث، وفي الطرف الثاني إعادة التأكيد على الهوية المحلية المزعومة القديمة» (ص ٥، أنظر أيضاً كارول ١٩٨٦ وجونسمير ١٩٩٢).

إن هذه النزعة القائلة «بالإستثنائية الإسلامية» (هفنز ١٩٩٨: ٩٠) متجانسة مع تجربة أقطار إسلامية، مثل إيران، حيث ساهم العلماء بشكل نشط في الثورة الدستورية (حائري ١٩٧٧)، وفي الجزائر حيث شكلت الحركة الإصلاحية عنصراً حاسماً في عملية الكفاح من أجل التحرر والإستقلال ضد الفرنسيين (جيلنر ١٩٨١: ٦٦-٦٩ ورودي ١٩٩٢). لكن الإتجاه السائد للحركات الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، مع ذلك، لا يناسب هذا النموذج القومي. فهذه الحركات تتجه في الغالب نحو تحطيم الدولة - الوطنية القائمة وإقامة نظام إسلامي أممي. والأهداف الأيديولوجية لهذه الحركات ليس لها كبير علاقة بسلامة مصالح ثروة الجماعة (Common wealth) وتهتم بشكل أكبر بقضايا الإتصال الروحي مع الله والخلاص الأزلي. وهناك إتجاهات بحثية قدمت شروحات بديلة من هذه الحركات السياسية الإسلامية، الأخذ في الظهور والمتميزة إسلامياً. ويتركز الإتجاه البحثي الأول على تحليل الأصولية الإسلامية، ويسعى إلى تعرية طبيعة العمليات الإجتماعية الكامنة خلف هذا الشكل الخاص للنزعة الدينية النشطة. أما الإتجاه الثاني، فإن علماء الأنثروبولوجيا هم الذين يتولون فيه القيادة، وهو يبتعد عن مفهوم المختصين الإسلاميين الإختزالي والمعتمد على النصوص والأحادي التوجه للحركة الإسلامية، وذلك من أجل توضيح دور الإسلام في التفاعل اليومي للمسلمين في أوضاع مختلفة.

نظريات العمليات الإجتماعية للأصولية الإسلامية

يفترض الإنتقال في بؤرة التحليل من النص الإسلامي والثقافة إلى السياق الإجتماعي ان المحددات للصحة الإسلامية إنما تكمن في عمليات خارج الدين. وقد أصبحت معرفة السمات الرئيسة لهذه العمليات محط إهتمام عدد متزايد من علماء الاجتماع من أجل شرح هذا التحول السياسي والثقافي الرئيسي. ولدت جهودهم عدداً كبيراً من الدراسات تحت مسميات الإحيائية والصحة والأصولية والرايكانية الإسلامية والبعث الإسلامي والنزعة الإسلامية الرايكانية. ورغم عددها الكبير، فإن هذه الدراسات تتميز بقدر متدنٍ من التماسك والثقل النظري. وتبقى قائمة المتغيرات المفسرة المستخدمة طويلة وشاملة تقريباً لكل عامل يمكن أن يُفسّر على أنه يمت بصلة للنزعة الإسلامية الرايكانية من أزمة اقتصادية أو اضطراب إجتماعي أو الهامشية أو النزعة التسلطية إلى التغريب والغزو الثقافي والهزيمة في الحروب (وتحديداً في حرب ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل) وأزمة الهوية القومية والتطلع للإصالة القومية وأزمة الشرعية وأزمة العلمانية ووحدة الدين والسياسة في الإسلام. ومن بين تعددية الدراسات، مع ذلك، يمكننا تحديد ثلاث مجموعات لوجهات نظر مميزة، أولها تلك التي تؤكد على عوامل، مثل الأزمة الاقتصادية، والتوسع في اللامساواة الإجتماعية، والنزعة التسلطية، وهذه هي نظريات الأزمة. وتتكون المجموعة الثانية من تلك التي لاحظت ظهور ثنائية ثقافية أو وجود نسقين متصارعين للسلطة في الأقطار الإسلامية بسبب إختلاف توجهاتها. ويُشار إلى هذه الدراسات بالنظريات الثقافية الثنائية. فالمجموعة الأولى تعتبر الأصولية الإسلامية حركة إجتماعية في الأقطار الإسلامية، بينما تأخذ المجموعة الثانية في إعتبارها جدية التطور التاريخي لحركة المعارضة الإسلامية، وتؤكد على بعدها الديني (بروك ١٩٨٨: ١٠٨-١١٠). وتتكون المجموعة الثالثة من تلك الدراسات التي تركز على حالة الثقافة / الايديولوجيا والنتائج الدينية. وتصنف هذه الدراسات تحت مسمى نظريات ثقافة الدولة.

نظريات الأزمة

يُنظر إلى الأصولية الإسلامية على أنها نوع من الإجابة على أشكال مختلفة من الأزمات الاقتصادية والسياسية والثقافية. فالبنسبة إلى كعجيان (١٩٨٥: ٢٧-٣٢، ١٦١) الأزمة التي غمرت مصر وسوريا والعراق والسعودية وأقطار الخليج العربية هي عبارة عن أزمة إجتماعية عميقة. إنها في الوقت نفسه أزمة هوية وشرعية وحكم وثقافة وتطور اقتصادي ومصداقية عسكرية. ولقد كد كذلك جيب (١٩٩٢: ٥٢-٥٥) على الطبيعة المتعددة الأوجه للأزمة التي قادت إلى ظهور الأصولية الإسلامية في كل من الجزائر وتونس وليبيا ولبنان وقطاع غزة والضفة الغربية: جمود سياسي وجمود اقتصادي وظروف أمنية متدنية وإغراء الثقافة

الغربية وقدرتها على الإقناع والإحساس بأن الدول العثمانية معادية للإسلام. وقد شكلت الإشارة إلى وجود مشاكل اقتصادية حادة أيضاً جزءاً حاسماً من شرح اندرسون (١٩٩٧) للأصولية الإسلامية في تونس والجزائر والمغرب، وفي كتابات فاندرفال (١٩٩٧) في الجزائر. على أن اندرسون أكد بقوة أهمية النزعة التسلطية لدى الحكومة وسياساتها الاقتصادية كونها دفعت الأصوليين إلى استخدام العنف، بينما أكد فاندرفال على الطبيعة الإقطاعية للدولة. أما بالنسبة إلى اسبيزوتو (١٩٩٧) فإن الصعوبات الاقتصادية مجتمعة مع مصالح جغرافية كانت العوامل المساهمة في ظهور الأصولية الإسلامية في منطقة الخليج.

ركز مارغليوت ويلدراوغلو (١٩٩٧) على تأثيرات الأزمة في السياسة التطبيقية وإعادة تشكل تحولات القوى التطبيقية في تركيا. وفي رأيهما، أنتجت عملية التصنيع السريعة والهجرة الريفية، الحضرية وارتفاع موجات الكفاح العمالي وتزايد أعداد المقاومة المسلحة الفلاحية، أزمة اقتصادية أواخر ستينيات القرن العشرين. وهذه الأزمة أدت إلى إحداث تغييرات في القوى التطبيقية القائمة. إذ تعارضت مصالح رجال الأعمال الكبار الذين كانوا مرتبطين بشدة برأس المال الأجنبي مع مصالح رأس المال المتواضع والمتوسط الإقليمي. ولقد توازت هذه العملية مع تغير في السياسة الحزبية. إذ أصبح حزب «العدالة» تدريجياً حزب رجال الأعمال الكبار، وبالتالي خسر دعم المرشحين الآخرين، ما أدى إلى ظهور عدد من الأحزاب الصغيرة: أحد هذه الأحزاب هو حزب النظام القومي (لاحقاً حزب الخلاص القومي NSP) الذي برز كحزب لأول مرة باعتباره يعتقد أو يناصر الإسلام السياسي. وكانت قاعدة الحزب الانتخابية العريضة تتكون من الحرفيين وصغار التجار ومجموعات الدخل المتدني من المناطق الريفية (مارغليوس ويلدراوغلو ١٩٩٧: ٤٨٠). وأصبحت هذه الدراسة ودراسات أخرى شبيهة (اسبيزوتو ١٩٨٤: ١٥٢، ٥٥)، و (اسبيزوتو وغيره ١٩٩١) و (هنتز ١٩٨٨: ٨٢، ٢٨٢) و (مونسن ١٩٨٨: ١١٩) و (يوسف ١٩٨٥: ١٩٩٢) و (فكش ١٩٩٧) وإبراهيم (١٩٨٠) جزءاً من التفسيرات السائدة التي ترى أن ظهور الأصولية الإسلامية بوصفها رداً على الغزو الثقافي الغربي والتسرب الاقتصادي والسيطرة السياسية للمنطقة وأزمة اجتماعية. اقتصادية والحكم الاستبدادي.

تعد سياسات الدولة الإقصائية والصعوبات الاقتصادية عوامل في ظهور الأصولية الإسلامية. لكن مع ذلك، فإن الصلة بين الأزمة الاقتصادية والأصولية الإسلامية ليست صحيحة دائماً. فعلى سبيل المثال، لا يمكن وصف أي من الفترات التي صاحبت ظهور الصحوة الإسلامية. نمو جماعة «الأخوان المسلمين» في مصر في أواخر عشرينات وثلاثينات القرن العشرين أو اعتراض العلماء على الدولة وظهور نزعة النشاط الإسلامي في إيران في ستينيات القرن العشرين. بأنها تشكل أزمة اقتصادية عميقة. على العكس من ذلك، نجد أن

العديد من الدول التي مرت بتجربة حركات إسلامية ثورية، وخصوصاً إيران، كانت أيضاً تمر بتجربة نمو اقتصادي مهم. ثانياً، هذه الدراسات لا تشرح كيف تم إنتاج أيديولوجيا الصحوة الإسلامية، وأشارت إلى عوامل متفرقة عديدة، مثل عملية التغريب والتطلع إلى هوية قومية غامضة جداً، بحيث يمكن أن تقدم شرحاً مناسباً لظهور هذه الحركة. إذ لو كان الأمر كذلك، فإن لنا أن نتوقع، وبشكل طبيعي، أن تظهر أصولية إسلامية بدلاً من نزعة تحديث إسلامية في مصر وهدن القرن التاسع عشر، اللتين كنّا تحت سلطة الإستعمار المباشر (المعدل ٢٠٠١). إلى ذلك، فإن قادة ونشطاء الحركة الإسلامية في باكستان والأردن وتركيا تعود أصولهم وبشكل مكثف إلى «الطبقة الوسطى الجديدة» (ميتشل ١٩٦٩) و(ميتلو ١٩٩٦) و(أحمد ١٩٩١) و(المعدل ٢٠٠٢). وقد ارتبط بشكل إيجابي الإلتزام الديني للمسلمين من جأوا مع الامتياز التعليمي والمهني (تأمني ١٩٧٩ و ١٩٨٠). وهذه الحقائق تلقي بظلال من الشك على فكرة أن الأصولية كانت ببساطة رد فعل من جانب القطاعات الفقيرة من السكان على مشاكل التحديث. وأخيراً ثمة متغيرات عديدة كثيرة في هذه التحليلات، ولا يوجد بعد نموذج محدّد بشكل جيد للمحددات الرابطة بين المتغيرات المفسرة داخل سياقها التاريخي.

نظريات الثنائية الثقافية

تجاوزت الدراسات في هذه المجموعة بعض صعوبات نظريات الأزمة. فمن طريق التركيز على الحركات الإسلامية الثورية في إيران، بدأت بملاحظة وجود بنيتين متوازيتين للهيمنة - الدولة وتنظيم العلماء الشيعة الهرمي (أخوي ١٩٨٠ دار جماند ١٩٨٤ / أوب ١٩٨٦ والدباشي ١٩٩٢). إذ يقدم أخوي وصفاً تفصيلياً للعلاقة المتغيرة بين العلماء - الدولة في القرن العشرين. فقد أدت تدخلات الدولة في أوضاع العلماء الإجتماعية - الاقتصادية والثقافية إلى انخراط العلماء في نشاطات المعارضة، ما أدى إلى ثورة ١٩٧٧ - ١٩٧٩. أما كيدي (١٩٧٢) فبينما تقدم رأياً مشابهاً، فإنها تؤكد على مدى الإستقلالية المؤسسية لعلماء الشيعة في مقابل علماء السنة، وتعد ذلك مصدراً مهماً وحاسماً لقوتهم. وعلى الخطى نفسها، ولكن مع تحليل تفصيلي دقيق، تتبع أرجاماند (١٩٨٤/١) التطور التاريخي لمؤسسة العلماء. أو ما سماه الهيروقراطية - من حالة التبعية والخضوع للدولة مع إعلان الدولة الصفوية اختيارها المذهب الشيعي مذهباً لإيران عام ١٥٠١ إلى تماسك القوة والإستقلالية المؤسسية مع بداية القرن التاسع عشر. ولقد أنتج التفكك الإجتماعي والإنحطاط الأخلاقي في القرن العشرين جراء عملية التحديث التي بدأتها ووجهتها الدولة من ناحية، وتدخل الدولة في أوضاع العلماء الإجتماعية والاقتصادية وامتيازاتهم الثقافية من ناحية ثانية، مواجهة بين الهيروقراطية (بلاثة نفوذ العلماء) والدولة. وفي ظل هذا السياق ظهرت ظاهرة «اللزعة التقليدية الثورية» المتميزة، أي ظهور «حركة عامة للدفاع عن الإسلام ضد التأثير الغربي» (أرجاماند ١٩٨٤/ب):

تقدم هذه الأبحاث خطوة رئيسية إلى الأمام في فهم ديناميات العلاقات بين المذهب الشيعي والدولة في السياق الإيراني، أو العلاقات بين الأديان والأنظمة. لكن هذه الأبحاث فشلت في تفسير مدى انتشار شعبية المعارضة الدينية بشكل مناسب خارج القطاع التقليدي من الجماهير، بما في ذلك في أوساط الطبقات المتعلمة الوسطى والمفكرين المحدثين. وهذا الضعف واضح بشكل خاص في ما كتبه دباشي (١٩٩٣) رغم أنه قدم وصفاً شاملاً لأعمال المنظرين الأيديولوجيين للثورة الإسلامية. وهو يذكر في فقرة مختصرة فقط وبشكل عرضي أهمية الدولة في تشكيل الخطاب الإسلامي الثوري.

نظريات ثقافة الدولة

تشبه هذه المنهجية نظريات الثنائية الثقافية، مع إختلاف أساسي هو أن الثنائية بين الدولة والدين لا تفترض انها معطى، وإنما جاءت كنتيجة لتشكيل الخطاب الإسلامي في علاقات معارضة لايدولوجيا الدولة والسياسات الثقافية. فيربط روبرتس (١٩٨٨: ٥٧٦-٧٠) على سبيل المثال ظهور النزعة الإسلامية الراديكالية في الجزائر بتحول في سياسات الدولة الثقافية والاقتصادية من خلال تقديم لثقلاب يومين بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٧٠ برامج ومبادرات جديدة للمسلمين نوي النزعة المحافظة تحت شعارات أو مسعيات الثورة الثقافية والثورة الاشتراكية في بداية سبعينات القرن العشرين. وقد استثار هذا التحول اليساري، الذي شمل تطبيق برنامج واسع عريض من الإصلاحات الإجتماعية الراديكالية، ظهور معارضة إسلامية. وبينما شهدت الفترة الممتدة بين عامي ١٩٦٥- ١٩٧١ توسعاً في الملكية العامة على حساب رأس المال الأجنبي فقط، فإن برنامج «الثورة الزراعية» الذي انطلق في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧١ شمل تأميم أراض واسعة لملاك مسلمين، وأقام قطاع مزارع جماعية. كما عزل هذا الإجراء قطاعاً مهماً من الجمهور الجزائري عن النظام. وبدأت المعارضة في شن حملات ضد ايديولوجيا النظام الاشتراكية، مستخدمة مصطلحات إسلامية. كما دفع هذا التحول اليساري بالنظام إلى إقامة علاقات حميمة مع الأقطار الشيوعية والاشتراكية، ما عزز ضعفه في مواجهة دماية المعارضة القاطنة بأن النظام إنما كان يُحكم من طرف ايديولوجيات أجنبية. وأخيراً اقتضت سياسات الدولة الجديدة تعبئة الأجيال الشابة للدفاع عن الأمة ليس ضد عدو خارجي، وإنما ضد أعداء باخليين يعارضون الثورة الاشتراكية. وهكذا ساعد النظام على تطوير واسباغ الشرعية على موقف نقدي في أوساط الشباب إزاء قواعد السلطة القائمة.

إلى ذلك ربط كجيل (١٩٩٣: ٢٦-٦٧) بين راديكالية جماعة «الإخوان المسلمين» المصرية

والأفكار المتطرفة التي قال بها سيد قطب وظهور النزعة التسلطية التي تلت الإنقلاب العسكري عام ١٩٥٢. ولقد ترك اغتيال مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» ومرشدها حسن البنا بعد الإنقلاب، وضحايا اعدامات عام ١٩٥٤ وحالات سجن طرة القاهري المزرية، حيث سجن معظم أعضاء جماعة «الإخوان المسلمين»، والإستخدام المكثف للتعذيب الجسدي والنفسي، أثاراً عميقة في تفكير «الإخوان»، وعلى وجه الخصوص في سيد قطب، وهو أحد أشهر وأبرز مؤدجي ما بعد حركة الإنقلاب الإسلامي. ولقد كان سيد قطب مدعوراً من بربرية حراس المعتقل وبالمعاملة اللاإنسانية التي تركوا فيها الجرحى يموتون. وهناك شهود عيان عديون نكروا بأنه فقد حينئذ كل الأوهام المتبقية حول الصفة المسلمة للنظام الناصري، (كيبيل ١٩٩٢: ٢٨٠). ويحمل رأي كيبيل قدراً كبيراً من المصادقية لإن الإتجاه العام لـ «الإخوان» في ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين كان الوسطية السياسية والإهتمام بالسياسة البرلمانية. لكن نما إتجاه متطرف في الحركة عندما استبعد «الإخوان» من المشاركة السياسية قبل الإنقلاب. واتسع الإستبعاد بعد الإنقلاب (ميتشل ١٩٦٩). وأشار اسبيتزو (٢٠٠٠) ومجموعة من المساهمين في المجلد الجماعي (اسبيتزو وتميمي ٢٠٠٠) على المستوى الثقافي العريض، إلى وجود صراع ثقافي بين العلمانية والإسلام بوصفه السياق. المفتاح لظهور المعارضة الإسلامية. واستخدم اسبيتزو مصطلح «الأصولية العسكرية العلمانية» للإشارة إلى حركة ذهبت إلى ما هو أبعد من فكرة الفصل بين الدين والسياسة، لتتبنى موقفاً «معادياً للدين ومعادياً للعلماء» (اسبيتزو ٢٠٠٠: ٩). وحل معدل (٢٠٠٢) العلاقة بين الدين والدولة في كل من مصر وإيران والأردن وسوريا لشرح ما اعتبره الإستثنائية الأردنية. الوجود السلمي بين المملكة الهاشمية وجماعة الإخوان المسلمين الأردنية. وبالنسبة له، كانت أيديولوجيا الدولة المتغير. المفتاح المفسر للإختلافات في خطاب وتوجهات الحركات الإسلامية في هذه الأقطار. وهو يرى أن ظهور أيديولوجيا علمانية للدولة في مصر وإيران وسوريا قد سبب عملية الإنتاج الثقافي، مقدماً السياق المناسب جداً لظهور سياق صالح لقيام أصولية إسلامية. وتبقى الديبلوماسية الأردنية وسطية معتتلة بسبب وجود طبيعة غير أيديولوجية للنظام، فضلاً عن عملية الديمقراطية التي دشنها الملك حسين عام ١٩٨٩، وكانت تميل إلى علمنة الحركة الإسلامية الأردنية.

انثروبولوجيا الإسلام السياسي

قد يفسر السياق الاجتماعي العريض العامل على أساس متغيرات، من قبيل تغيرات في العلاقات الطبقيّة والسياسة الطبقيّة وظهور طبقة جديدة من الطبقة الوسطى المهنية وظهور ثنائية ثقافية، وكذلك بنية وسياسات الدولة. الإختلافات والتشابهات بين الحركات الإسلامية في دول عدة. لكن مع ذلك، فإن هذه المتغيرات، في حد ذاتها، لا تفسر خصوصية الحركة

الإسلامية ضمن أو في حدود وضعها السوسيو تاريخي، وهي تميل إلى تجاهل العمليات التفصيلية العاملة في توليد السياسة الإسلامية. وقد حاول علماء الأنثروبولوجيا العمل على ملء هذا الفراغ من خلال ملاحظة الفراغ الإقليمي الواسع والاختلافات الزمنية في الطقوس والشعائر والرموز الإسلامية. وتشكل كل حالة مكوناً منظماً يظهر أو يتجلى نظامه بالمقارنة (جيرتس ١٩٦٨: ٥٤). وبالنسبة لهؤلاء العلماء، فإن هذه العمليات التفصيلية المرتبطة بالمكان والزمان يمكن استكشافها من طريق التركيز على بنية النسق الديني داخل سياق شبكة الأسطورة والطقس والسحر (زين ١٩٧٤: XIX وXXI). وعلى خلاف المتخصصين في الإسلاميات الذين ركزوا إهتمامهم على الأفكار الدينية المجردة والمقترحات المؤيدة لنماذج هذه العمليات الاجتماعية المؤكدة على متغيرات كبرى شاملة، حاولت المقترحات المؤيدة لهذه المقاربات توضيح كيف أن الطقوس الدينية في سياقها المحدد، على سبيل المثال، تسبغ الشرعية على نموذج التبادل الاجتماعي والبنية السياسية لعلاقة السيد بالتابع (ريغز ١٩٩٠) أو تقدم وسائل ناجعة للتعبئة السياسية (فيشر ١٩٨٠ واشرف وعزيزي ١٩٨٥ وماردين ١٩٨٩).

يرى ايكلمان وبسكاتوري (١٩٩٦: ix)، أن النصوص والمعتقدات ذات أهمية ثانوية في تفسير طبيعة السياسة المسلمة، ويشيران إلى أن السؤال المحوري هو كيف تضطلع السياسة المسلمة بدور في حياة المسلمين اليومية؟ وهما يجيبان أن ما يجعل أفعالاً واختبارات سياسية ذات صفة إسلامية واضحة جلية هي الطريقة التي يقدم فيها الإسلام الرموز التي تتعارف عليها مجموعات مختلفة من المسلمين بوصفها هويتهم كمسلمين. ويحدد المؤلفان عمليتين بوصفهما أساسيتين في تشكيل السياسة الإسلامية: إحداها عملية الموضوعة التي يصبح من خلالها الإسلام موضوع إهتمام عدد كبير من الناس عندما يصبحون واعين بدینهم، ويشيرون أسئلة حول طبيعته وأهميته وتأثيره في سلوكهم اليومي. وهذه الأسئلة الموضوعية هي تساؤلات حديثة شكلت خطاب وممارسة المسلمين في كل مجالات الحياة (إيكلمان وبسكاتوري ١٩٩٦: ٢٨). أما الأخرى، فهي تشظي السلطة في السياسة المسلمة، إذ لم يعد العلماء هم المفسرين الوحيدين للإسلام، وأصبح القادة الصوفيون والمهندسون وأساتذة الجامعات والأطباء والقادة العسكريون. جميعهم يتطلعون إلى أن تكون لهم الرقابة الفكرية على الإسلام (ص ١٣١).

إن سياسة الرموز والاختلافات حول تعريف الرموز أشد وضوحاً من سياسة الحجاب، إذ إن الصراع مع سلطة الدولة، والجدل حول الشكل الصحيح للملابس المرأة يتقاطعان مع الخلاف حول المفهوم الإسلامي لظهور المرأة في المجال العام. وكنتيجة لهذا الاختلاف، انتقل موضوع الحجاب من مجرد فعل خاص ليس له أهمية ليصبح رمزاً عاماً، وإلى فعل سياسي

عندما أصبح يتحدى سلطة الدولة، ليتحول فعلاً مسلماً بوصفه يرتبط بتقليد إسلامي واسع ومشارك من الأفكار والممارسات؛ كل هذه العوامل رفعت الحجاب عالياً ليصبح جزءاً لا يتجزأ من هوية الناشطين الإسلاميين (إيكلمان ويسكاتوري ١٩٩٦: ٤، ٩٩). لكن مع ذلك، فإن بعض الكتابات النسوية الحديثة اعتبرت مسألة الحجاب عرضاً يوضح مدى مركزية قضية النوع في السياسة المسلمة. إنها إشارة إلى تحديد وتعريف الذات. فعلاقات الناشطين الإسلاميين بالحدثة الغربية «تأخذ شكلها ويصبح لها معنى من طريق أجساد وأصوات النساء» (جول ١٩٩٦: ٤). وعلى المنوال نفسه، ترى كل من كانديوتي (١٩٩١) ومقدم (١٩٩٤) وتركلي (١٩٩٦) أن النوع أصبح قضية سياسية عندما أثبت مجموعات إسلامية رفضها للثقافة الغربية بوصف المرأة الغربية الهوى رمزاً للإنحطاط الأخلاقي للحضارة الغربية. وترى بدران (١٩٩٥: ٢٢-٢٤) في المقابل أن الحجاب، بوصفه ممارسة ثقافية ورمزاً، يعني أشياء مختلفة لمجموعات سياسية مختلفة. فبالنسبة إلى ذوات الميول النسوية، يصبح قضية نوع (جنوسة). أما بالنسبة للمستعمرين، فإنه يشكل عقلاً أمام جهودهم التغريبية. أما بالنسبة للرجال ذوي الميول القومية، فإنه يعد قضية وطنية، وبالنسبة للرجال المحافظين، قضية إسلامية، وبالنسبة لكُتّاب نسويين آخرين، فإن القضية الحقيقية هي القوة والسيطرة (الازرق ١٩٩٤) وهي الدافع خلف «شغف» الأصولية الإسلامية، بأمر المرأة و«باهتمامهم الجنسي» (مسعودي ١٩٩٨: ١٠٨-٩). وتوضح هذه الأمثلة كيف أن موضعة الدين وتشظي السلطة الدينية قدما السياق الاجتماعي المباشر الذي تشكل وفصل السلوك السياسي المسلم في سياقه.

يُعد نموذج العمليات الكبرى الشاملة والموضعة والتشظي شرحاً أكثر تفصيلاً للسياسة المسلمة. وعلى المستوى العام، تقتضي عملية الموضعة ببساطة عملية يصبح من خلالها الناس واعين بثقافتهم، بما في ذلك الدين. ويشير التشظي إلى ظهور ادعاءات منافسة حول السلطة الثقافية. وهكذا، فإن هاتين العمليتين، في حد ذاتهما، لا تقسمان عملية تسييس الدين. وإذا ما أدت الموضعة والتشظي في ظل ظروف معينة إلى ظهور النزعة الناشطة الإسلامية، فإن ذلك كذلك بسبب أحادية النظام الثقافي المفروض من فوق من طرف الدولة العلمية. الأيديولوجيا، والتي تتدخل في كل أمور الناس، وقدمت سياقاً مناسباً لظهور الأصولية الإسلامية. ويتعزز هذا التفسير من طريق أخذ عملية التغيير الثقافي في إيران ما بعد الثورة في الاعتبار، إذ فرض خطاب ديني أحادي النزعة من فوق، ومهدت عملية الموضعة والتشظي، الأبعد من تسييس الدين، لظهور نوع من حركة إسلامية مدنية وعلمنة الدين (مغل ٢٠٠١).

النزعة الربيعية في مقابل الإسلام

ستكون أي دراسة اجتماعية للعلاقة بين الثقافة الإسلامية والسياسة غير واقعية، إن لم

تأخذ في اعتبارها متغيرات سوسيو تاريخية أخرى قد تقسر خصوصية السياسة في الأقطار الإسلامية. وهذا صحيح إن أخذنا في الاعتبار أن اتجاهاً مهماً في التاريخ الحديث للأقطار الإسلامية قد توصل إلى إنه «في معظم سياسة الدول التي يحكمها مسلمون عبر التاريخ، لم تكن قط طبيعة ممارسة الطقوس أو القوانين والتشريعات أو التوجه الروحي أو غيرها بالأمور المهمة للدولة» (ميتكالف ١٩٩٥: ٩٥٦). وبالإشارة إلى القضايا السياسية المعاصرة، افترض اتجاه آخر، سواء بشكل علني أو ضمني، عدم وجود أي شيء مميز في الأقطار الإسلامية يشير إلى الحاجة إلى ترك النماذج التاريخية التي جربتها الأقطار الأخرى بشكل جدي. وبحسب هذا الاتجاه، أكدت تطورات سياسية مختلفة في العديد من هذه الأقطار على نموذج «مسار العالم الثالث» من الإستعمار إلى الإستقلال (أوين ٢٠٠٠: ٢٢٩) وإلى إملاءات ديناميات الاقتصاد الرأسمالي العالمي (فوران ١٩٩٢ ومارنين ١٩٧٢ وولرشتاين ١٩٨٠) وإلى المنطق العام للفعل الجماعي والتحالف الطبقي والصراع السياسي (بارسا ٢٠٠٠) وإلى النموذج التاريخي للسياسة الإمبريالية الأوروبية والوظيفة النفعية للحكم المطلق في مقابل مواجهة متطلبات تكوين الدولة (اندرسون ١٩٩١). لكن هذه الجهود تميل إلى تجاهل الخصوصية السياسية للأقطار الإسلامية لناحية غلبة النزعة البطوريةكية والنزعة التسلطية والحكم المطلق وحقيقة أن العديد من هذه الأقطار بقي إلى الآن عصياً منيعاً على التحول العالمي الواسع الانتشار نحو الديمقراطية في العقدين الماضيين (أو دونيل وآخرون ١٩٨٦ ولينزوليبست ١٩٨٨). فلو كان الإسلام غير ضروري أو مهماً للبنى السياسية للأقطار الإسلامية، فإننا كيف يمكننا أن نفسر صفاتها المميزة هذه؟

قدّم نموذج الدولة الريعية (rentier) تحليلاً مقنعاً لهذه الخصوصية يسعى إلى تخطي ما قدمه المختصون في الإسلاميات. ويعيداً من أن يكون نتاجاً للثقافة الإسلامية أو الإرث التاريخي للإسلام، فإنه يركز على التأثير الهائل لأموال النفط في بنية ووظيفة الدولة في أقطار إسلامية.

لقد استخدم مفهوم الدولة الريعية والاقتصاد الريعي (مهداوي ١٩٧٠: ٤٢٨-٤٢٧) لأول مرة في الإشارة إلى إيران، والذي ينطبق على مدى اعتماد الدولة على دخل خارجي كبير من طريق بيع النفط أو أجور عبور (قناة السويس) أو السياحة. ويعتقد أن لهذا الاقتصاد تبعات سياسية واجتماعية وثقافية واسعة جداً. إذ إن مجموعة صغيرة من السكان مرتبطة مباشرة بهذه الثروة، وبالتالي فإن منظمات إجتماعية حديثة مرتبطة بنشاطات الإنتاج تم تطويرها في حدود مدى معين. كما أن شبكة من الحوافز- العمل لم تعد السمة المركزية للتبادلات الاقتصادية، بما أن الثروة هي النتيجة النهائية لانخراط الفرد في عملية إنتاج طويلة وخطرة ومنظمة. فالثروة نوعاً ما عرضية، وهي ثروة تسقط من السماء، بحيث تصبح المواطنة مصدر

فائدة اقتصادية. فالحصول على الثروة يتطلب أنواعاً مختلفة من اتجاه ذاتي يسميه البيلوي (١٩٨٧: ٥٢) «العقلية الريعية» وال«أخلاق الريعية». وتصبح معايير غير اقتصادية، مثل القربى من النخبة الحاكمة أو المواطنة، هي المحدد الرئيسي للدخل. وهكذا، فإن النزعة الريعية عززت أصول الدولة القبلية، إذ هي ولدت مجدداً التراتبية الهرمية القبلية المكونة من طبقات مختلفة من المستفيدين، إذ إن النخبة الحاكمة في القمة في موقع مؤثر لشراء الولاء من طريق استخدام قوة توزيع الثروة. ولأن الدولة ليست معتمدة على الضرائب، فليست هناك حاجة للمساهمة السياسية على الإطلاق (ص ٥٢، ٥٩).

ركز كل من برنين (١٩٩٢) ولوشيانبي (١٩٨٨) على النتائج التسلطية للنزعة الريعية. وهما يريان أنه ما دامت عوائد أو مداخيل الدولة تعتمد على السوق الدولية، وليس على الإنتاج الداخلي، فإن النخبة الحاكمة ليست مقيدة بمصالح المجموعات المحلية والطبقات الاجتماعية. وكنتيجة لذلك، فإن السياسة الريعية مختلفة عن الحالة التي تكون فيها الدولة مهيمنة على مواردها الاجتماعية من طريق الضرائب التي تفرضها على الشعب والتي تخولها البحث عن صوت أو رأي عال حول كيفية صرف الدولة لهذه الأموال. وعلاقة الدولة. المجتمع هي من نوع مختلف في ظل اقتصادي ريعي. إذ يفترض أن تقدم الدولة الرعاية لشعبها، وعلى الشعب أن يبتعد عن المشاركة السياسية. وفي الواقع، تمثل هذه العلاقة تجسيدا لشعار الثورة الأميركية. «لا ضرائب من دون تمثيل سياسي». معكوساً: ففي الدولة الريعية، يظهر أن علاقات الدولة. المجتمع يمكن التنبؤ بها على أساس مبدأ «لا ضرائب من دون تمثيل سياسي» (برنين ١٩٩٢: ٧٥ ولوشيانبي ١٩٨٨: ٤٦٣). قد يحصل تغيير سياسي عندما يحدث تشويش في الهيمنة «البطيريكية» بسبب أزمة ريعية ما. وقد يساهم هذا التغيير في ديمقراطية الدولة (على سبيل المثال الأردن، أنظر برنين ١٩٩٢) ويؤدي إلى عنف سياسي (على سبيل المثال الجزائر، أنظر رودي ١٩٩٢) أو إلى ثورة (مثال إيران، أنظر سكوبل ١٩٨٢).

وهكذا، فإن نموذج الدولة الريعية يقدم بديلاً جانباً من النماذج السياسية ذات المركزية الإسلامية التي لخصت في هذه المقالة. لكن مع ذلك، فإن مقترحات نموذج الدولة الريعية يحتاج إلى توضيح كيف أن النزعة الريعية ساهمت في ظواهر، مثل العقلية الريعية والتضامن «البطيريكية» والنزعة القبلية وفشل التغيير الديمقراطي. ولإختيار النموذج الريعي، من الضروري أن نستخدم منهجية تحليل الشبكة لتقرير هرمية سلسلة التبعية (روابط المصادقة، من يعرف من، والعلاقات والروابط الأسرية والانتماء القبلي) وكيف تتخذ القرارات، وكيف تتوزع الموارد المتاحة (أي الريع) بين الاتباع المختلفين؛ (ب) وقياس مدى إنتشار العقلية والأخلاق الريعية وتطبيق مناهج تاريخية مقارنة لتقويم وتقسير الفروقات في البناء السياسي بين الدول الريعية وغير الريعية.

استنتاجات: اقتراحات لأبحاث مستقبلية

لم تكن الدراسات التي تم تلخيصها وتقويمها في هذه المقالة متباينة في افتراضاتها وإدعاءاتها بخصوص الثقافة الإسلامية وصلتها بالسياسة فحسب، وإنما أيضاً في ما يتعلق بالمنهجية وأنواع الشواهد التي يستشهد بها القائلون على هذه الدراسات لدعم إدعاءاتهم. ولا شك أن هناك حاجة ماسة إلى مزيد من البحث لتجاوز وجهات النظر للمتصارعة والتسامي فوق الحالة المعرفية الراهنة. وفي ما يخص الأمر الأخير، يجب علينا معالجة قضايا منهجية عديدة. وهناك حاجة إلى جدول أبحاث ينبغي أن يتم التعامل معها. إذ يجب علينا، أولاً، أن نوضح عملية صوغ المفاهيم المختلفة حول الإسلام المستخدمة في منظورات مختلفة، وكيف أن هذا التمييز سيؤدي الباحثين إلى تحديد آليات متغيرة في ما يتعلق بأي إسلام شكّل السلوك السياسي للمسلمين. وبعد ذلك، من الضروري تفصيل العلاقة بين النظرية والبيانات في كل منظور على حدة. فهل تحليل النصوص الإسلامية يقدم النوع الجيد من البيانات لفهم مواقف المسلمين السياسية وسلوكهم السياسي؟ ولأي نوع من التحليل تكون البيانات المعتمدة على النصوص مفيدة؟ هل كل البيانات الاقتصادية والسياسية المتعلقة بأشكال مختلفة، والتي تم جمعها على مستوى الدولة القومية مناسبة لتفسير النزعات الفردية للانضمام للحركة الأصولية الإسلامية؟ وأخيراً، يجب أن تُعطى اعتبارات لإستخدام بيانات السوح الاجتماعية التراكمية لسبر قيمة توجهات الجماهير الإسلامية نحو قضايا اجتماعية مختلفة. وما هي محددات التدين بين المسلمين؟ ومحددات الهوية القومية؟ ومحددات المواقف إزاء الديمقراطية أو العسكر أو القيادة السلطوية أو دور الدولة في الاقتصاد والسياسة الحزبية؟

الإسلام: المعتقدات المشتركة في مقابل الخطاب المشترك

هناك مفهومان مختلفان للإسلام شكلاً تحليلات الحركة السياسية الإسلامية، أحدهما ذاك القائم على أساس الإجماع أو للفهم الذاتي للإسلام. وهو عبارة عن مجموعة من المعتقدات حول المجتمع والحكومة يؤمن بها النشطاء المسلمون، فعلى سبيل المثال، يعتبر أحمد أن النزعة الأصولية الإسلامية يغريها الاعتقاد بأن الإسلام، بوصفه طريقة حياة كاملة تغطي الديني والسياسي، قادر على تقديم بديل حيوي من الأيديولوجيات العلمانية السلطنة، من رأسمالية أو اشتراكية، وأنه سيؤدي دوراً مهماً في إعادة تشكيل العالم المعاصر (١٩٩١: ٥٠٧، وانظر أيضاً لويس ١٩٩٢/ج: ١٣٣، وأرحيماند ١٩٨٦ والقر ١٩٦٩). وهذا الاعتقاد، مضافاً إلى ارتباط النشطاء العاطفي بهدف الحركة، يظن البعض أنه سيولد قوة سوسيو سياسية قوية. لذا، فإن وحدة وقوة الحركة الإسلامية هي قوة داخلية، وهي جزء من الوظيفة النفسية للإسلام في إبداع رابطة قوية من التماسك بين المسلمين. لكن هذا المفهوم، مع ذلك، يصبح

اشكالياً في حالة مثل حالة الثورة الإيرانية، إذ تتداخل مجموعات سياسية مختلفة ذات فهم متناقض للإسلام.

ويعتبر المفهوم البديل للإسلام خطاباً أو مجموعة من الأطر المفاهيمية المشتركة والطقوس والرموز. والإسلام، من وجهة النظر هذه، له وجود موضوعي في اللغة المشتقة من تعاليم الإسلام العامة، لكنها تشكلت بسبب السياق السوسيوسياسي الخاص وفي إطار سلسلة من الممارسات الطقوسية وسلوكيات ظاهرة رمزية يمكن أن تلاحظ في الحركات الإسلامية. ويصبح الإسلام السياسي، بعيداً كلياً من أن يكون مجرد مجموعة من المعتقدات المشتركة، وقوة ثورية كامنة، لأنه وبشكل دقيق عبارة عن أشياء مختلفة تقدم معاني مختلفة لأشخاص مختلفين: إنه مفهوم يوازي ما قال به فورييه (١٩٨١). ووحدة الإسلام السياسي إنما هي وليدة قوى خارجة عن الإسلام، مثل الأيديولوجيا العلمانية للدولة (معدل ١٩٩٢).

إن كلا المفهومين مهمان لفهم السلوك السياسي للمسلمين: قد يصطاد الأول الإرتباطات العاطفية للأفراد، بينما قد يقدم المفهوم الآخر تفسيراً لواقع أن الإسلام يشكل لغة شمولية لجماعات من خلفيات مختلفة. والمفهومان يقدمان أيضاً افتراضات وفرضيات مختلفة بخصوص الصلة بين الإسلام ونزعة التطرف السياسي. فعلى سبيل المثال، قد نستطيع اختيار ما إذا كانت بنية الخطاب الإسلامي، أو بشكل بديل، الإرتباط العاطفي للنشطاء المسلمين، بهدف الحركة الذي يشرح نزعة التطرف السياسي، ويقدم التحليل المقارن لحركات إسلامية مختلفة في أقطار إسلامية مختلفة، إشارة جديرة بالبحث.

الإتجاه القيمي للجمهور الإسلامي

اعتمدت تقريباً كل الإدعاءات القائمة حول مواقف المسلمين السياسية إما على إستدلال تحليل من النصوص الإسلامية والأعمال المنشورة من طرف النخبة المسلمة المثقفة أو على بيانات من الحركات والأحداث الإسلامية أو على تاريخ شفاهي. لكن مع ذلك، فإن الإستنتاجات المستخلصة من هذه المصادر في ما يخص مواقف وتوجهات الجمهور المسلم القيمي قد تعاني نقص المصداقية، والتعميم، والنسيان وعدم الإكتمال. فالمسح الإجتماعي العلمي بطبيعة الحال قد يكون أنجع وأفضل الطرق لجمع بيانات عن الأقطار الإسلامية (على سبيل المثال انظر بيكوك ١٩٧٨ وبالرو مع آخرين ١٩٨٢). لكن في الماضي، كانت المسوح الإجتماعية تعطل بسبب القيود الحكومية على البحث العلمي وقلة الموارد التمويلية. وفي السنوات الأخيرة، مع ذلك، أدى الإستقرار السياسي وزيادة وعي النخبة الحاكمة بفوائد أمثال هذه المسوح، إلى رفع القيود الرسمية. وقد أنشئت في العديد من الأقطار المسلمة مراكز للدراسات الإستراتيجية فيها وحدات لمسوح الرأي العام السياسي. وأصبح الآن من الممكن

إجراء العديد من السوح الإجتماعية على مستوى البلاد بأسرها في كل الأقطار الإسلامية تقريباً، إن وجدت المصادر التمويلية لذلك. وكمثال على ذلك، ننكر جهوداً حديثة لمسح مقارن على مستوى الدول أجري في كل من مصر وإيران والأردن.

النص في مقابل السياق

إن ميل المختصين في الإسلاميات إلى تفسير السلوك السياسي المسلم ومؤسسات سياسية معينة، استناداً إلى تحليل نصوص إسلامية، هو ميل لا يمكن الدفاع عنه. ومع ذلك، فإن التحليل النصي يقدم دليلاً ضرورياً لا غنى عنه لتقويم أي تصنيف اقتصادي أو سياسي أو أيديولوجي أكثر إنتشاراً وسيادة في التقاليد الثقافية الإسلامية. كما يظهر من خلال أية طريقة يمكن أن تشكل هذه التصنيفات المواقف الإسلامية السياسية: هل هناك فراغ استطرادي مناسب في الفكر الإسلامي لزيادة ودعم التاملات والإبداعات الفكرية؟ ثمة تحليل على ثلاثة مستويات، يشمل أولها مقارنة منظمة للنصوص الإسلامية بمفهوم نموذجي مثالي للعقلنة والتحديث السياسي. وفي الوقت الراهن، تختلف تفسيرات العلماء في الموضوع بشكل واسع. فينكر علماء، من أمثال ملكونالد وجيب ولويس، النقطة التي أثبتنا على ذكرها على أنها مقارنة تنتهي إلى تعارض، بينما يرى آخرون أنها تنتهي إلى انساق بين الإسلام والعقلانية (توري ١٨٩٢ وروندسون ١٩٧٤ وجران ١٩٧٩). وقد تعود الفروقات بين العلماء إلى منهجياتهم أو إلى طبيعة النص الذي استخدموه كأساس لحكمهم أو بسبب الفروقات في تفسيراتهم الذاتية. فقد كان لويس (١٩٨٨) مهتماً بمعاني الكلمات، ولام جيب (١٩٤٧: ١٥) «النزعة الذرية في العقل العربي»، وليس بالضرورة العقل المسلم، والذي، «سواء في علاقته بالعالم الخارجي أو في علاقته بعمليات التفكير، لا يمكنه أن يطرح جانباً مشاعره الجياشة لفصل الأحداث المحددة» (ص ٧، انظر أيضاً فون جرنباوم ١٩٦٤). أما توري (١٨٩٢) فقد اهتم بتعداد مدى تكرار كلمات التجارة الواردة في القرآن لينتهي إلى أن العلاقة بين الله والبشر في اللاهوت الإسلامي عبارة عن علاقة تجارية في طبيعتها وتتطابق مع لغة التجارة.

ويتطلب المستوى الثاني تحليلاً مقارناً منظماً للنصوص الإسلامية مع نصوص غربية موازية أو نصوص من تقاليد ثقافية أخرى. وقد تكون مثل هذه الممارسة مفيدة في تقويم الوضع الراهن كما هو. فعلى سبيل المثال، للتصنيف الاقتصادي في الفكر الإسلامي في ضوء مركزية هذا التصنيف في التقليد الغربي (دمونت ١٩٧٧)، أو قد يستطيع أحدهم تقرير الدرجة التي تتأثر بها عملية الترشيح أو العقلنة الاقتصادية الفكرية والنشاط في الإسلام أو غيابها نسبياً بالنسبة لأهمية الاقتصاد مقابل الأيديولوجيا. وقد يكون من الممكن تقويم إلى أي مدى ابتعدت أو تطابقت الثقافة الإسلامية عما يمكن اعتباره انتصار الاقتصادي على

الأيديولوجي في سياق غربي، يعتقد أن له مدلولاً وفي تهمة النص الأيديولوجي، ويسمح له بالتعبير الإبداعي، ولكنه يُقلم أو يجر بسرعة أي زيادات ساعدت في المقابل على قيام مجتمع مدني» (ستراتين ١٩٩٩: ١٥).

أما المستوى الثالث، فإنه يقتضي تحليلاً مقارناً للنصوص الإسلامية بمرويات غير إسلامية وبمواد أسطورية بالعربية والفارسية والتركية ولغات محلية أخرى. وتحتوي النصوص السردية على بيانات مفيدة للتحليل السوسيولوجي (فرانزوس ١٩٩٨) ولدراسة التقاليد الثقافية للأقطار الإسلامية الموزعة في مضامين عديدة من شعر وحكايات وأمثال وإساطير. وتقدم هذه المصادر معلومات ثمينة حول كيفية بناء المعاني وكيف تتشكل ذاتيتهم، وكيف تشكل مفاهيم «نحن في مقابل الآخرين»، وكذلك تقدم تشكل ومحتوى الهوية القومية الاثنية أو الدينية. فهل هناك فروقات بين المروية الدينية والمرويات غير الدينية في ما يتعلق ببنية المعنى الذي تحمله؟

باختصار، هناك مستويات تحليلية عدة موجودة في دراسة الثقافة الإسلامية. منها التعدد والاختلاف في التواريخ الإسلامية في مقابل صورية النص الإسلامي والإسلام كنظام اعتقادات في مقابل الإسلام كخطاب، والسلوك السياسي، وآراء القادة المسلمين السياسيين في مقابل اختلاف في رؤية العالم للسياسة الإسلامية بين الأمم.

أساس القانون الإيراني ومصادره

إن كل مجتمع، سواء كان صغيراً أم كبيراً، متخلفاً أم متقدماً، فقيراً أم غنياً، يحتاج إلى قوانين وأنظمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد، لأن كل مجتمع مؤلف من أفراد مختلفين ومتفاوتين. وبما أن هؤلاء الأفراد متشابهون ظاهرياً في بنائهم البدني والجسدي، فهم كذلك مشتركون في الرغبات والميول الباطنية، الأمر الذي يقربهم بعضهم من بعض ليتعاونوا في الوصول إلى هذه الأهداف والرغبات من ناحية، وأحياناً إلى الاصطدام في ما بينهم، وبالتالي فإنه من الضروري وجود قوانين وأنظمة لتجنب مثل هذا الاصطدام.

إن كل العلماء، بغض النظر عن أفكارهم ووجهات نظرهم الخاصة، متفقون على لزوم وضرة وجود القوانين والأنظمة، لأنه لا يمكن وجود مجتمع ومدينة فاضلة من دون قوانين وأنظمة. إذ إن الإنسان مخلوق ضعيف من ناحية البناء الطبيعي والتكوين الجسدي، وبالتالي فهو غير قادر على تلبية احتياجاته وحيداً وبشكل منفرد، ويحتاج إلى حليب الأم ويشعر طوال عمره بمثل هذا الاحتياج والاتصال بالآخرين، وحتى عند موته، فإنه يحتاج إلى كفن، وهو ما يعده له الآخرون. فالإنسان بحكم الطبيعة يحتاج إلى الآخرين.

إن لزوم الحياة مع الآخرين والتعايش معهم قد يؤدي أحياناً إلى نشوء نزاع وخصومة بين الأفراد لأجل منفعة ما. وهذه الخصومة كانت قد ظهرت منذ ظهور البشر، إذ نكرت الكتب المقدسة والأساطير بعضاً من الأمثلة عن النزاعات والخصومات، ومنها ما ذكره القرآن الكريم حول قصة ابني آدم عليه السلام، والحوار الذي دار بين الباري جلّت قدرته وملائكته حول خلق الإنسان. إذ يقول تعالى في كتابه العزيز ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ بِحَمَلِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١). فمن أجل تجنب مثل هذه الاصطدامات، ولتحقيق العدالة، أصبح وجود

* طالب في مرحلة الدكتوراه. فرع القانون الجنائي وعلم الإجرام والعقاب، جامعة تربوية، مدرس. طهران.

بحث ودراسة

يعني القانون مجموعة القواعد والأنظمة والقرارات التي وضعت لتنظيم العلاقات بين الأفراد واستقرار النظام في المجتمع، وتتضمن عقوبة ضمن مقرراتها أو تقوم الدولة بتأمينها. والقانون بهذا المعنى يعني علم الحقوق. وهو الذي يتكلم على القواعد والأنظمة التي تحكم علاقات الأفراد. وبما أن الإنسان مدني بطبيعته، فهو بحاجة دائماً إلى العلاقات مع الآخرين من بني جنسه. وإذا نظرنا إلى الحياة اليومية للإنسان، نجده يقيم علاقات يومية مع أشخاص، سواء كانوا حقيقيين أو حقوقيين. فمثلاً عندما نركب في السيارة، نكون قد ارتبطنا بسائق السيارة. فإذا طالب السائق بأجرة أكثر من الأجرة المقررة، ينشأ اختلاف، وبالتالي لا بد من الرجوع إلى القانون لحل الاختلاف الناشئ، أي الرجوع إلى القواعد والمقررات التي كانت قد صدرت وتمت المصادقة عليها من قبل؛ والأمثلة كثيرة ولا يتسع المجال لذكرها.

هكذا قد تنشأ عن العلاقات التي تربط الإنسان بالإنسان أو الإنسان بمؤسسة نزاعات وخلافات تحل بموجب مقررات القانون. وبما أن العلاقات الاجتماعية متنوعة ومتعددة، فمن البديهي أن تكون القوانين متنوعة أيضاً لتقوم بتنظيم العلاقات ضمن اختصاصاتها، وتسويتها في حالة النزاع. وعليه، إذا ما كان موضوع البحث ناشئاً عن عقود ومعاملات عادية (عقد الزواج أو عقد البيع) فهو في دائرة القانون المدني، وإذا كانت لها خصيصية تجارية، فهي ضمن اختصاص القانون التجاري، وإذا كان موضوع النزاع جرمياً، فحل النزاع وفق قانون العقوبات. وهكذا فإن كل نوع من النزاعات يحكمه قانون خاص به^(٤). وفي الإسلام، فإن كلمة فقه تعادل كلمة قانون، لأن الفقه يتضمن أيضاً الأصول والقواعد القانونية الإسلامية. وفي العرف، فإن الشخص المطلع على علم الحقوق يسمى حقوقي. وفي الفقه، إن العالم بهذا العلم يسمى فقيهاً.

أساس القانون في إيران

بعد استقرار حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران، يجب أن تكون كل القوانين الوضعية في الدولة مطابقة للأصول والموازن الشرعية وفق مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية. إذ جاء في المادة ٤ من الدستور: «يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى اطلاقاً»^(٥) وعموماً، ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك. كما تنص المادة ١٢ من

الدستور على: «أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير. أما المذاهب الإسلامية الأخرى التي تضم المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدى، فإنها تتمتع باحترام كامل، واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم. ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى في المحاكم. وفي كل منطقة يتمتع اتباع أحد هذه المذاهب بالأكثرية، فإن الأحكام المحلية لتلك المنطقة - في حدود صلاحيات مجالس الشورى المحلية - تكون وفق ذلك المذهب، مع الحفاظ على حقوق اتباع المذاهب الأخرى».

كما أن المادة ٧٢ من الدستور تؤيد ذلك. إذ تنص على: «لا يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسنّ القوانين لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو للمغايرة للدستور. ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البيت في هذا الأمر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور». يلاحظ أنه بموجب مواد الدستور يجب أن تكون كل قوانين إيران منطبقة مع أصول المذهب الرسمي للدولة، أي الشيعة الاثني عشرية، واستثناء على أصل السيادة المطلقة لأحكام المذهب الرسمي للدولة، فقد أعطيت سائر المذاهب حقوقاً خاصة في حدود الأحوال الشخصية^(١).

مصادر القانون

المقصود بمصادر القانون هي صور إيجاد قواعد القانون، ما يعني أنه يجب النظر إلى الوسائل التي تستخدمها القوى الاجتماعية والنفسية لوضع هذه القواعد، وما هو المظهر الخارجي لها؟ في كل دولة ينشأ القانون عن المقام والسلطة التي لديها الحق في وضع القواعد وإجبار الآخرين على رعايتها. وهذا المقام يسمى مصدر القانون. وسيكون حديثنا حول كيفية تعداد هذه المصادر^(٢).

أ- الدستور

الدستور هو عبارة عن القواعد الحاكمة على أساس الحكومة وصلاحيات سلطات الدولة وحقوق وحرّيات الفرد. وتعتبر هذه القواعد أعلى وأرفع مكانة من سائر قواعد القانون. وتحترم أغلب الحكومات الحرة دساتيرها احتراماً خاصاً، وذلك لحفظ أساس الحكومة وتجنب تعدي الدول على الميثاق الذي يربطها بشعوبها، كما أنها جعلت الدساتير في مرتبة متميزة عن بقية القوانين. ويرجع أمر تعيين حدود صلاحية السلطة التشريعية وعلاقتها بالسلطين التنفيذية والقضائية إلى الدستور. ولا يحق لمجالس التشريع العادي نسخ ذلك أو إعادة النظر فيه، وفي كل الأحوال يجب أن تتبع القواعد العليا، لأن قانون أي دولة ينبعث من دستور تلك الدولة. كما توضع وتسن القوانين العادية في إطار الدستور، بحيث تلغى إذا

تعارضت معه، ولجلس صيانة الدستور، وفقاً لمواد الدستور، الكلمة الأولى والأخيرة في هذا الموضوع الحساس. فحسب المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى إطلاقاً ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك^(٢).

يلاحظ أنه بموجب المادة ٢١ من الدستور، فإن كل قوانين إيران يجب أن تتطابق مع أصول المذهب الرسمي للدولة، أي الشيعة الاثني عشرية، مع الأخذ في الاعتبار الحقوق الخاصة لسائر المذاهب في حدود أحوالهم الشخصية والذي هو في الواقع استثناء على أصل السيادة المطلقة لأحكام المذهب الرسمي للدولة في التشريع، ولذلك سيتم بحث هذا الموضوع في مجتئين مستقلين، وعلى النحو التالي:

١- مذهب الشيعة الاثني عشرية كأحد مصادر القانون الإيراني: بعد استقرار حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران، فإن كل القوانين الوضعية في الدولة يجب أن تتطابق مع الأصول والموازين الشرعية، أي مذهب الشيعة الاثني عشرية، ويكون تشخيص مطابقة أو مخالفة القوانين للموازين والأصول الشرعية من صلاحية مجلس صيانة أو أمناء الدستور، وذلك بالرجوع إلى مصادر القانون الإسلامي، وهذا ما تؤيده المادة ١٦٧ من الدستور. إذ تنص «على القاضي أن يسعى لاستخراج حكم كل دعوى من القوانين المدونة، فإن لم يجد فعليه أن يصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الإسلامية المعتمدة أو الفتاوى المعتمدة...».

أما المصادر الإسلامية للمعتبرة للقانون، فهي:

١- الكتاب: المقصود بالكتاب في الإسلام هو القرآن الكريم الذي يشمل ١١٤ سورة. والقرآن الكريم يتضمن مطالب ومواضيع متنوعة، أغلبها يتعلق بالأصول الأخلاقية، وتشجيع الإنسان على القيام بأعمال الخير وتحذره من ارتكاب المعاصي، وإيضاً ما يتعلق بعلاقات الإنسان بخالقه، وإشار إلى الأصول والقواعد المتعلقة بالحياة الدنيا، وهي التي تعتبر من مصادر القانون وتسمى (آيات الأحكام) وتشكل تقريباً سدس القرآن. وهذه الآيات تقع في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، بحيث تم جمعها ونشرها بواسطة بعض العلماء المسلمين.

٢- السنة: وهي أقوال وأفعال النبي الأكرم (ص). فعندما كان الرسول (ص) على قيد الحياة، كان هو نفسه من يقوم بتوضيح وتفسير أحكام القرآن وإزالة معضلات ومشاكل أحكام القرآن. إننا السنة هي ما ورد عن الرسول (ص) من قول أو فعل أو تقرير، وهو ما يطلق عليه حديث، لذلك فإن الحديث هو طريق انتقال السنة إلى الناس^(٣).

- العقل: هو المصدر الثالث للقانون الإسلامي، ويرجع إلى العقل في حال عدم وجود نص في القرآن أو السنة، وهذا يعني أنه عند سكوت الشارع للمقدس، يجب العمل استناداً إلى الأسس العقلية. وفي الواقع، فإن القاضي المسلم يعوض سكوت المشرع، أخذاً في الاعتبار فلسفة وضع القانون الهادفة إلى حفظ مصالح الناس وتجنب الإضرار بهم، وهذا التعويض يكون وفقاً للمعايير العقلية، لأن ما يقرره الشارع الإسلامي ينطبق مع موازين العقل. لذا ففي حالات سكوت الشارع، يجب الرجوع إلى العقل، لأن ما يقوله الشرع يقوله العقل، وهو ما تؤيده القاعدة المعروفة «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، وكل ما حكم به العقل، حكم به الشرع»، وعليه فإن ما يحكم به العقل يقره الشرع.

- الإجماع: التغييرات الاجتماعية وظهور مسائل جديدة من الممكن أن لا يوجد لها حل في المصادر الأولى السابقة - القرآن والسنة والعقل - عمد علماء الإسلام إلى الإجماع لإحياء الدين وإمكان استمراره لحل المشاكل اليومية والمعاصرة للمجتمع، وبالتالي، فإن أي حكم يتفق عليه علماء المذهب يعد بمنزلة حكم الشارع. والنقطة المهمة حول الإجماع هي أن مناط اعتباره هو اتفاق آراء علماء الإسلام في برهة من الزمان حول مسألة معينة، وليس أكثرتهم.

ب - سائر المذاهب المقبولة بموجب الدستور تعتبر أيضاً من مصادر القانون الإيراني

بما أن المادة ١٢ من الدستور ذكرت مذاهب أهل السنة، والمادة ١٣ منه أشارت إلى الأديان الزرادشتية واليهودية والمسيحية، فمن الأفضل بحث ما جاء في كلا المادتين بشكل مستقل:

- مذاهب أهل السنة: حفظاً لحقوق أصحاب المذاهب الأخرى غير الشيعة الاثني عشرية، فقد نص الدستور الإيراني في المادة ١٢ على «... وأما المذاهب الإسلامية الأخرى التي تضم المذاهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل، واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى في المحاكم...».

قلنا سابقاً أن هذا استثناء على الأصل الذي هو تطبيق المذهب الجعفري، وبالتالي تعتبر القواعد والعادات المتعلقة بالأحوال الشخصية للإيرانيين غير الشيعة في حكم القانون الاجنبي، وبالتالي فإن تنفيذها وإجرائها في المحكمة مشروط بعدم مخالفتها للنظام العام والأخلاق الحسنة^(٨). وبما أن الأحكام المتعلقة بالإيرانيين غير الشيعة هي في حكم القانون الاجنبي، لذا ينطبق عليها نص المادة ٧ من القانون المدني، والتي تنص على: «أن الأجانب المقيمين في إيران، ينفذون قوانين وأحكام دولهم. في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والأهلية

وحقوق الإرث، وذلك في حدود المعاهدات». لذلك عند بروز اختلاف بين أحكام مذهب التشيع وأحكام أهل السنة في ما يتعلق بالأحوال الشخصية، فإنه يتم تطبيق الأصول الفقهية لأهل السنة. فمثلاً نحن نعرف أن زواج المتعة جائز عند الشيعة وممنوع عند السنة، فإذا أراد مسلم ومسلمة من غير الشيعة زواج للمتعة، فإنهما لا يستطيعان إجراء العقد.

ـ **الزراشتية واليهودية والمسيحية:** حفظ الدستور الإيراني الحق لأصحاب الديانات الزرادشتية واليهودية والمسيحية بممارسة شعائرتهم الدينية، إذ نص في المادة ١٣ على: «الإيرانيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها، وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية».

فعلى سبيل المثال قام الزرادشتيون الإيرانيون بتدوين قانون متعلق بالأحوال الشخصية الخاصة بهم، والذي كان جارياً على شكل عرف وعادة. وهو يتضمن ٦٥ مادة. وعليه فإن المحاكم تصدر أحكامها طبق قواعدهم وقوانينهم الخاصة وليس طبق القانون المدني الإيراني.

ج - الآراء الصادرة عن الهيئة العامة لمحكمة التمييز

نحن نعرف أنه بسبب عمومية القوانين وإيجازها واختصارها، فإن نتيجة ذلك هو الاستنباطات المختلفة للأفراد، وقد يصل هذا الاختلاف إلى درجة من الشدة، بحيث يكون حكم محكمة ما مغايراً تماماً مع حكم محكمة أخرى، وهذا طبعاً مضر وخطير، لأن هدف الشرع هو التوحيد، فإذا صدرت أحكام متعارضة ومختلفة في موضوع واحد نتيجة الاستنباطات المختلفة والمتعددة، فإن هذا يمرض حقوق الناس للخطر، وهو ما يتناقض مع العدالة والإنصاف. لذلك، فلإزالة هذا النقص والتنفيذ العادل والمتساوي للقانون، نذكر بعض القرارات والأحكام، منها:

المادة الأولى من القانون المتعلق بالآراء الصادرة عن الهيئة العامة لمحكمة التمييز، والمصادق عليها سنة ١٩٤٩، والتي تنص على: «عندما تصدر أحكام مختلفة في مواضيع متشابهة عن شعب محكمة التمييز، تتشكل الهيئة العامة لمحكمة التمييز بطلب من وزير العدل أو رئيس المحكمة المذكورة، أو للنائب العام، بحضور ثلاثة أرباع رؤساء ومستشاري المحكمة المذكورة، وذلك لدراسة وبحث الموضوع المختلف فيه واتخاذ القرار المناسب. وعندها، فإن رأي أكثرية الهيئة المذكورة يعتبر ملزماً لشعب محكمة التمييز والمحاكم الأخرى في الحالات المشابهة، ولا يتم تغيير هذا الرأي إلا بموجب رأي الهيئة العامة أو القانون».

المادة ١٦١ من الدستور، والتي تنص على: «يتم تشكيل المحكمة العليا للبلاد حسب القواعد التي يضعها رئيس السلطة القضائية، وتتولى الإشراف على صحة تنفيذ القوانين في

المحاكم وتوحيد المسيرة القضائية ولذا لها مسؤوليتها القانونية.

إنذاً، الوظيفة المهمة والأساسية لمحكمة التمييز هي توحيد المسيرة القضائية في الدولة، لأن الهدف من القضاء هو احقاق الحق وبسط العدالة، وهو ما يقتضي تطبيق القوانين سواسية في كل الدولة. ويكون القوانين تتضمن أحكاماً عامة وكلية، فوظيفة القاضي هي أن يقوم بتطبيق هذه الأحكام العامة على الحالات الخاصة ويقوم على أساسها بإصدار أحكام بين أصحاب الدعوى للفصل في الخصومة، وبالتالي حل مشاكل الناس.

لذا يلاحظ أن الدور الذي تقوم به محكمة التمييز في توحيد المسيرة القضائية في الدولة بهدف الاستتباط الموحد للقوانين، يحوز أهمية خاصة. ونظر أن القضاء المذكورين يُختارون عادة من بين القضاة أصحاب الخبرة والاطلاع والرأي، والذين مارسوا القضاء سنوات عدة في أقصى نقاط الدولة، فإن الآراء والأحكام الصادرة عن محكمة التمييز يمكن أن تكون مرشداً جيداً لسائر قضاة الدولة. طبعاً، يجب التنبيه إلى أن آراء محكمة التمييز المعتبرة هنا هي الصادرة عن الهيئة العامة لهذه المحكمة فقط، وهي ملزمة لكل المحاكم في الحالات المشابهة. أما الحالات الأخرى التي تصدر فيها شُعب محكمة التمييز آراء وأحكاماً متنوعة في القضايا الحقوقية والجزائية، فهي غير ملزمة، ولكن لا يمكن انكار دورها الإرشادي، لأن هذه الآراء الصادرة عن شُعب محكمة التمييز ستصبح مع مرور الزمن موضع اقبال القضاة في المحاكم بحيث يصدر عن أحكامهم بناء عليها.

د - القوانين العادية

هي عبارة عن كل القرارات التي يصادق عليها مجلس الشورى الإسلامي وفقاً للشروط المدرجة في الدستور، ولكن تنفيذها منوط بتأييد مجلس صيانة الدستور للاحية عدم مخالفتها للدستور وأحكام الشرع، إضافة إلى توقيع رئيس الجمهورية. كما أن القواعد التي يصادق عليها الشعب عن طريق الاستفتاء العام تدخل في عداد القوانين. فقد جاء في المادة ٩١ من الدستور: «يتم تشكيل مجلس باسم مجلس صيانة الدستور، بهدف ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور...» كما جاء في المادة ٩٢ منه: «دورة مجلس صيانة الدستور ست سنوات. وفي الدورة الأولى يتم تغيير نصف أعضاء كلا الفريقين - بطريقة القرعة - بعد ثلاث سنوات من تشكيله، ويجري اختيار أعضاء جدد مكانهم». كما جاء في المادة ٩٤ من ذات الدستور: «يجب على مجلس الشورى الإسلامي إرسال كل ما يصادق عليه إلى مجلس صيانة الدستور. وخلال عشرة أيام على الأكثر من تاريخ التلقي يجب على مجلس صيانة الدستور دراسة وتقرير مدى مطابقتها مع الموازين الإسلامية ومواد الدستور، فإننا وجده مغايراً لها فعليه اعادته إلى مجلس الشورى الإسلامي

لإعادة النظر فيه وإلا يعتبر نافذ المفعول»، وهذا ما توضحه المادة ٩٦ من الدستور، والتي تنص على: «تحديد عدم تعارض ما يصانق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام يتم بأغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. أما تحديد عدم التعارض مع مواد الدستور فيتم بكثرية جميع الأعضاء».

أما ما يتعلق بتوقيع رئيس الجمهورية، فقد نصت المادة ١٢٣ من دستور الجمهورية الإسلامية على أنه: «على رئيس الجمهورية أن يوقع على مقررات مجلس الشورى الإسلامي، وعلى نتيجة الاستفتاء العام بعد مرورها بالمرحلة القانونية وإبلاغها إياه، وعليه أن يسلمها للمسؤولين لتنفيذها».

بناء على ما سبق، فإنها تعد قانوناً كل قرارات مجلس الشورى الإسلامي ونتائج الاستفتاء العام، وكل قاعدة تصادق عليها السلطة التشريعية بمراسم خاصة، سواء تعلق موضوعها بعامة الشعب أو بشخص أو موضوع معين. ولا بد من الإشارة إلى دور مجمع تشخيص مصلحة النظام في هذا الموضوع. إذ جاء في المادة ١١٢ من الدستور: «يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام. بامر من القائد. لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة أو الدستور. في حين لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور. بملاحظة مصلحة النظام، وكذلك للتشاور في الأمور التي يحيلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور...».

هـ- قرارات مجلس الوزراء

مع أن صلاحية السلطة التشريعية هي صلاحية عامة. إلا أن تعيين كل التفاصيل والجزئيات المتعلقة بتنفيذ القوانين وتنظيم الأمور الإدارية، يحول دون أداء مجلس الشورى الإسلامي الواجبات الأهم. ولذلك عهد في أغلب القوانين إلى مجلس الوزراء أو إلى أحد الوزراء مسؤولية تنظيم الأحكام التنفيذية.

إن صلاحية السلطة التنفيذية في وضع الأحكام ليست مقتصرة على الحالات التي قررها القانون، لأن صلاحيات ووظائف هذه السلطة في تنفيذ القوانين وتنظيم الأمور الإدارية توجب عليها أن تضع القرارات اللازمة لضمان حسن القيام بوظائفها. كما أن صلاحية مجلس الوزراء عامة في وضع الأحكام والأنظمة التنفيذية، وهذا يعني أن مجلس الوزراء يستفيد من حق السلطة التنفيذية في إصدار القرارات كما يستفيد منه أحد الوزراء بشكل منفرد. ولكن لا يمكن لقرارات السلطة التنفيذية أن تتعارض مع قرارات السلطة التشريعية، لأن قرارات الأخيرة تعتبر في حكم القانون، ولأن السلطة التشريعية أهم سلطة في الدولة، وبالتالي فإن

القانون الذي يصادق عليه نواب الشعب لا يمكن نسخه إلا بواسطةهم. وعليه فإن القانون يمكنه أن ينسخ قرار السلطة التنفيذية للغاير له، وليس العكس صحيحاً، والمادة ١٧٠ من الدستور تؤكد ذلك، إذ تنص على أنه «على قضاة المحاكم أن يمتنعوا عن تنفيذ القرارات واللوائح الحكومية المخالفة للقوانين والأحكام الإسلامية أو الخارجة عن نطاق صلاحيات السلطة التنفيذية. وبإمكان أي فرد أن يطلب من ديوان العدالة الإدارية إبطال مثل هذه القرارات واللوائح».

و- العرف والعادة

العرف والعادة عبارة عن القواعد التي يقبلها الناس نتيجة لتكرار الأعمال على مدى زمن طويل وبشكل متساوٍ، بحيث يعتبر أكثر الناس أو كلهم أنفسهم ملزمين بتنفيذ هذه القواعد واحترامها. وبما أن العلاقات الاجتماعية للناس متنوعة، فإن التنبؤ بكل هذه العلاقات والمشاكل التي تنشأ عنها غير ممكن، وبالتالي من الطبيعي أن يكون التنبؤ بطرق حلها متعذراً أيضاً. وعليه فهما كان المشرع واقفاً على المسائل الاجتماعية، فإنه لا يستطيع أن ينص على مثل هذه الأمور في القانون. وفي مثل هذه الحالات التي تشل حركة القانون، يتم الرجوع إلى العرف والعادة لمساعدة القانون في حل مشاكل الناس إذا سمح القانون بالرجوع إلى العرف والعادة. ومن الأمثلة على الرجوع إلى العرف، المادة ١٢٢ من القانون المدني، والتي تنص على: «لا يستطيع أي شخص أن يتصرف في ملكه الشخصي إذا ترتب على تصرفه ضرر للجيران إلا إذا كان التصرف لتلبية الحاجة أو إزالة الضرر عن نفسه وبالقدر المتعارف عليه». كما تنص المادة ٢٢٤ من القانون نفسه على «الفاظ العقود تحمل على معانيها العرفية»^(٩). ولا يقتصر الرجوع إلى العرف على الأمور الحقوقية، بل يمتد إلى الأمور الجزائية أيضاً. فعلى سبيل المثال، تنص الفقرة ٣ من المادة ٢٢ من قانون العقوبات الإسلامي في ما يتعلق بالظروف المخففة للعقوبة على: «الأوضاع والأحوال الخاصة التي أدت بالمتهم إلى ارتكاب جريمته من قبيل الأفعال والأقوال الإستغزازية أو وجود سبب متعلق بالشرع»^(١٠)، وعليه لا يمكن تخصيص الأفعال والأقوال الإستغزازية إلا بالتمسك بالعرف.

ز- عقائد وفقه علماء القانون (doctrine)

هذا المصدر من مصادر القانون الإيراني عبارة عن مجموعة القواعد التي صرح بها علماء القانون لتبرير وبيان وتفسير القواعد القانونية. وهذه العقائد يمكن أن يُعبر عنها بطرق عدة، منها الأساتذة من خلال دروسهم ومحاضراتهم، والمحامون في دفاعهم في المحاكم، والكتّاب في كتبهم ومقالاتهم وملاحظاتهم العلمية (٥٣)، وكتّاب العدل والمستشارون القانونيون لدى تنظيم اسناد المعاملات. كما يمكن أن تظهر هذه العقائد على شكل خطابات في المحافل

العلمية والدولية، وبالتالي فإن علماء القانون يساهمون علمياً وفنياً في صنع القانون من خلال اقتراحاتهم الجديدة البناءة ونقدتهم لأراء المحاكم والإشارة إلى مصالح ومفاسد القوانين؛ فهم لا يقتنعون أبداً بتعبير وتوضيح القوانين، فهم أكثر حرية من المحاكم في كتاباتهم، ويطبقون القواعد ويبيّنون منافع كل حكم من مضاره، ويكتبون ما يرونه عادلاً أو أكثر عدالة. وعليه فإن هذه الكتابات والأقوال لها تأثير مهم في الرأي العام وتفسح المجال لنسخ القوانين المغلوطة وتحويل وتغيير القواعد الحالية. كما أنه في حال اجمال أو نقص القانون، فإن عقائد العلماء تستطيع أن تأتي بعرفٍ يعوّض النقص. كما أن المحاكم قد تستند إلى تفسيرهم للقانون. وبموجب المادة ١٦٧ من الدستور الإيراني فإنه: «على القاضي أن يسعى لاستخراج حكم كل دعوى من القوانين المدونة، فإن لم يجد، فعليه أن يصدر حكم القضيّة اعتماداً على المصادر الإسلامية المعتمدة أو الفتاوى المعتبرة. ولا يجوز للقاضي أن يتذرع بسكوت أو نقص أو إجمال أو تعارض في القوانين المدونة، فيمتنع عن الفصل في الدعوى وإصدار الحكم فيها». كما أنه، وبموجب المادة ٣ من قانون أصول المحاكمات المدنية، فإن «المحكم مكلف بإصدار الحكم في الدعاوى المطابقة للقانون. وفي حال كانت القوانين الوضعية غير كاملة أو غير صريحة أو متناقضة، أو لم يكن هناك قانون في القضية المطروحة، فإن المحاكم يجب أن تحكم طبقاً لروح ومفاد القوانين الوضعية والعرف والعادة. وهذا ما تؤكده المادة ٢١٢ من قانون أصول المحاكمات الجزائية. إذ نصت على: «يجب أن يكون حكم المحكمة ثابتاً بالدليل ومبرراً ومستنداً إلى المواد القانونية والأصولية التي صدر على أساسها. كما أن على المحكمة أن تستخرج حكم كل قضية من القوانين المدونة، فإن لم تجد فعليةا أن تصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الفقهية المعتمدة أو الفتاوى المعتبرة. ولا يجوز للمحاكم أن تتذرع بسكوت أو نقص أو إجمال أو تعارض أو إيهام في القوانين المدونة فتمتنع عن الفصل في الشكاوى والدعاوى وإصدار الحكم فيها».

نظراً إلى أن قوانين إيران الحالية لها أصول وجذور مذهبية وقانونية وعرفية، فإن القاضي مكلف بإصدار حكمه بالرجوع إلى الفتاوى المعتبرة أو روح ومفاد القوانين الوضعية والعرف والعادة. ومن البديهي أن القاضي يستطيع الرجوع إلى رأي علماء القانون، سواء من كان قفياً أو قانونياً وذلك لإصدار حكمه في القضية المطروحة أمامه. لذلك نستطيع أن نخلص إلى القول التالي: إن لعقائد علماء القانون دوراً مهماً في بناء النظام القانوني لكل دولة. فهي أحياناً تساعد المشرع في الأخذ بالطرق الصحيحة والعادلة، وأحياناً أخرى لها دور في إرشاد قضاة المحاكم، وبالتالي فهي تساهم بشكل فاعل في تقدم علم القانون وخلق أصوله ومبادئه.

ما من شك أن أحد آمال البشرية منذ القدم هو تحقيق العدالة، وهو منوط بوجود جهاز قضائي قوي وغني يلبي الاحتياجات البشرية. ومن اليديهي أن الجهاز القضائي القوي لا يكون إلا بوجود قوانين مدونة ودقيقة^(١١). والقوانين تتأثر بعاملَي الزمان والمكان. وعليه فإن قوانين أي دولة تختلف عن مثيلتها في دولة أخرى. كما أن قوانين الدولة الواحدة تختلف من زمن إلى آخر. ففيمما يتعلق بعامل المكان، فإن القانون الإيراني يتميز باستقلالية خاصة عن قوانين باقي دول العالم. وأما عامل الزمان فإن القانون الإيراني بعد الثورة الإسلامية يختلف عنه قبل الثورة^(١٢). فبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران على يد الإمام الخميني (رحمة الله عليه) حدثت تغييرات واسعة في كل المجالات الحيوية في الدولة الإيرانية، من ضمنها القوانين. فقد أضيفت أسس القانون الإسلامي، والفهي كثير من أسس القانون السابق^(١٣). لأن الإسلام دين يبث الروح في كل نظام سياسي وثقافي واجتماعي وحقوقى. وبما أن القانون الإسلامي قانون معاصر يضم القواعد المذهبية والتنظيمات والتشكيلات السياسية والقواعد الاجتماعية والأخلاقية والأحكام الحقوقية. رغم تعدد المذاهب والمدارس المختلفة. فإنه يعد حركة حقوقية تعتبر من العائلات الحقوقية الكبرى في العالم^(١٤).

أما على صعيد العالم الإسلامي، فقد أدخلت المملكة العربية السعودية، على سبيل المثال، القانون الإسلامي إلى نظامها بشكل كامل. ولكنها طبعاً تختلف مع إيران في المذهب، الأمر الذي يجعل من إيران الدولة الوحيدة التي تعتمد المذهب الجعفري. كما أن بعض الدول الإسلامية، مثل تركيا، نجدها قد فصلت الدين عن الدولة كلياً. أما بعض الدول الأخرى، مثل مصر والأردن والسودان والمغرب وسوريا، فإن الإسلام يعتبر فيها مصدراً رسمياً للقانون، بحيث أنه يجب ألا تكون القوانين مغايرة لأحكام القرآن، وبالتالي تكون هذه الدول قد أدخلت السنة الإسلامية جزئياً إلى نظامها^(١٥).

المصادر:

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) محسنی، مرتضی: کلیات قانون العقوبات، الجامعة الوطنية، ١٩٧٧، ج ١.
- (٣) واحدی، قدرت الله: مقدمة في علم الحقوق، كتج دانش، ١٩٩٧، ص ١٨١، ١٨٦، ٢٠٤، ٢٠٨.
- (٤) الدستور الإيراني، ٢٠٠٥، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦.
- (٥) کاتوزیان، ناصر: مقدمة في علم للحقوق ودراسة للقانون الخاص الإيراني، بهنشر، ١٩٨٩، ص ٧٦، ٧٤، ٧٧، ٨٠، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.
- (٦) کاتوزیان، ناصر: فلسفة الحقوق، جامعة طهران، ١٩٧٣.
- (٧) شایکان، سید علی: القانون المدني الإيراني: طهران، ١٩٥٣.
- (٨) کاتوزیان، ناصر: القانون المدني في النظم الحقوقية الحالية، دلكستر، ١٩٩٨.
- (٩) القانون المدني.
- (١٠) قانون للعقوبات الإسلامي.
- (١١) شامبایتي، هوشنگ: قانون العقوبات الخاص، ويستار، طهران، ١٩٩٦، ج ٢، ص ١٩.
- (١٢) حبیب زاده، محمد جعفر: محاضرات في قانون العقوبات (١)، جامعة شامد، ١٩٩٧، ص ٦.
- (١٣) کاتوزیان، ایرج: ضروریات قانون العقوبات العام، میزان، ١٩٩٨، ص ٧.
- (١٤) Charfi, introduction a l'étude du droit, tunis 1983.
- (١٥) می ری دلاس-مارتی، الانظمة الكبرى في السياسة الجنائية، المترجم، الدكتور علي حسين نجفي أبرند آبادي، میزان، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٢٢٢.

تأثير الأدب العربي في أشعار الشاعر الفارسي مسعود سعد اللاهوري^(١)

لا شك أن التلاقح الحضاري الذي تم خلال قرون طويلة بين الحضارتين العربية والفارسية قد أتى كله في الأدبين العربي والفارسي. فقد أغنى كل واحد منهما الآخر وفتح له آفاقا جديدة، ما كان لها أن تتيسر لولا هذه القربى. وليس من قبيل المبالغة القول بأن التواصل الحضاري والثقافي بينهما يعد نموذجا متميزا على المستوى الإنساني في مجال التأثير المتبادل الإيجابي والمثمر بين الثقافات البشرية، الأمر الذي يدل على الأهمية البالغة للدراسات المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي وضرورة العناية بها وتشجيعها.

يعد مسعود بن سعد بن سلمان اللاهوري أحد أعمدة الشعر الفارسي وأعلامه. وهو ينتسب إلى أسرة ذات منزلة رفيعة ومكانة عالية، ومشهورة بالعلم والفضل والرئاسة. وكانت هذه الأسرة رحلت من همدان إلى غزنة مع بداية نشوء الدولة الغزنوية، والتحق أجداده بالعمل في سلك هذه الدولة. وعمل أبوه الخواجة سعد سلمان في بلاط السلاطين الغزنويين مدة طويلة تتاهز الستين عاما تسنم خلالها مناصب عالية عدة^(٢). وقد ذكره أبو الفضل البيهقي في كتابه تاريخ مسعود المعروف بتاريخ بيهق^(٣). وأكثر مسعود في أشعاره من الفخر بنسبه وأبيه. ويبدو في أشعاره ما كان لهذه الأسرة من مكانة وفضل وما قدمته للسلاطين الغزنويين من خدمات جليلة.

ولد مسعود -على الأصح- في مدينة لاهور بين عامي ٤٢٨ - ٤٤٠ هـ في عهد السلطان مودود بن مسعود الغزنوي، وعاش إلى أوائل عهد بهراشاه الغزنوي، وكانت وفاته -على الأصح- سنة ٥١٥ هـ^(٤). وقد اشتهر في شبابه بميلحه الغراء التي كان ينشدها في بلاط السلاطين الغزنويين، خاصة سيف الدولة محمود بن إبراهيم الغزنوي، وكان يتغنى فيها بانتصارات الغزنويين وفتوحاتهم في الهند. وهو تسلم في هذه الفترة مناصب رفيعة في

* أستاذ مساعد ورئيس قسم الفارسية وقادها بجامعة اليرموك -الأردن.

البلاط الغزنوي^(٥). وفي الأربعين من عمره، دارت به رياح القدر على غير ما يشتهي. إذ كاد له حاسدوه. وكنوا كثيراً. وحاكوا المؤامرة تلو الأخرى حتى حل به غضب السلطان واقتيد إلى السجن لأول مرة في حياته بتهمة التآمر مع سيف الدولة للإستقلال بلاهور عن حكم أبيه السلطان ابراهيم الغزنوي^(٦). و سجن مسعود عشر سنوات في قلاع رهيبة فوق أعالي الجبال، ناق فيها أشد أنواع العذاب والمرارة والألم، لكنه سرعان ما عاود بعد نجاته للتردد على بلاط الغزنويين و مدحهم، ووقع في دوامة الأحداث السياسية من جديد. إذ نشأت علاقة قوية بينه وبين مسعود الثالث الذي أحسن وفادته بعد عودته إلى لاهور، بعد ما تنهى إليه ما تعرض له شاعرنا في دولة أبيه من الظلم والعذاب. ولما توفي السلطان ابراهيم، عاد مسعود الثالث إلى غزنة ليجلس على مساند الملك، وعين ابنه شيرزاد أميراً على الهند. وصعد نجم مسعود في مجلس شيرزاد، حتى صار أقرب ندمائه إليه، وكان يخرج لقتال ملوك الهند تحت إمرة أبي نصر الفارسي، وأظهر في هذه الحروب شجاعة ولياقة، وتمكن من فتح ولاية جالندر، فعينه شيرزاد أميراً عليها^(٧). وفي عهد إمارته كان الشعراء يؤمون مجلسه من كل حذب وصوب لما عرف عنه من سخاء وكرم، فمدحه أعظم شعراء العصر، ومنهم: عثمان المختاري، والسنائي الغزنوي، والأخصري وغيرهم. وقد مدحه الحريري في مقطوعة بالعربية غاية في الروعة نشرها الأستاذ مجتبي مينيوي في مجلة كلية الآداب في جامعة طهران، سنة ١٩٥٨ م، يقول فيها^(٨):

كلام كَنُورِ الرُّبى فِاح عَطِرا	وقد غازلته شأبيب قطر
وريح الشمال جرت ثم جَرَّتْ	على صفحة الأرض الذيلَ عَطِر
وعَرَفَ الخِزَامى وعُرِفَ النَّدَامى	وتَدَوَّرَ خمر واثوار جُمُر
ونجم الليالي ونظم اللاكسى	ومغبوط عُمُر، ومضبوط أَمُر
لمسعود سعد سَرى المَعالى	سلا بالحريري في أرض مصر

أثار هذا الترقى حفيظة حساد مسعود وأعدائه، فراحوا يكيّدون له عند شيرزاد، الذي كان فتى غراً قليل الخبرة والدراية وكثير اللهو والمجون، فسهل عليهم خداعه وإقناعه بأن أبا نصر الفارسي ومسعود سعد يشكلان خطراً على ملكه بعد انتصاراتهما في الهند، وأنهما يتحيانان الفرصة للخروج على طاعته والثورة عليه، فأمر بخلعهما وزج بهما في السجن. وحمل مسعود إلى قلعة (مرنج) وسجن بها قرابة عشر سنين أخرى، كان يتولى خلالها حرقه ولوعة على هذا المصير المفجع، إذ صودرت جميع أملاكه وتشرد أطفاله وعانوا الفقر والضياع. وفي هذه الفترة توفي والده. كان طاعناً في السن. وتوفي ابنه صالح، فأنشد في رثائهما أرق الأشعار^(٩).

خرج مسعود من السجن قرابة سنة ٥٠٠ هـ بواسطة ثقة الملك طاهر بن علي^(١٠)، وقد مدحه مسعود في قصائد كثيرة و نكر ما له عليه من أياد بيضاء^(١١). وعاد مسعود التردد على البلاط الغزنوي، وكان قد تجاوز حينها الستين من عمره، وكانت المصائب والحن قد فعلت فعلها فيه، فأنحنى ظهره وشاب شعره، واعتري المرض والشحوب كيانه. و لذلك فكر السلطان مسعود في أن يفوض إليه عملاً يناسب هذه المرحلة من عمره، فأسلمه إدارة المكتبة السلطانية في غزنة، وكانت مكتبة عظيمة ملحقة ببناء المسجد الجامع؛ وقد نكرها عتيب في تاريخه ووصفها وصفاً رائعاً. وفي هذه الفترة وقف له السلطان قريبتين من نواحي غزنة تعويضاً له عما أصابه من ضيق ذات اليد بعد مصارحة أمواله وممتلكاته.

بعد وفاة السلطان مسعود، خلفه ابنه ملك أرسلان الذي كان محباً للألب والشعر، فأكرم مسعود أيما إكرام ورفع من مكانته ومنزلته وقربه إليه. لكن ملك أرسلان أسر وقتل سنة ٥١١ هـ على يد أخيه بهرامشاه الذي استعان بالسلاجقة للوصول إلى الحكم، فبادر مسعود الملك الجديد بقصيدة غراء هناء فيها على وصوله إلى العرش، فأعندق بهرامشاه له العطاء، حتى أصبح من أغنى سكان غزنه. لكن الأمراض كانت قد تطاولت عليه، فلم تمهله بعد تلك السنين الطويلة من الألم والعذاب ليهنأ، وبادرته المنية سنة ٥١٥ هـ. على أصح الأقوال. وكان قد قارب الثمانين من عمره.

كان مسعود سعد شاعراً مبتكراً وخلاقاً. إذ إلى أنه يعد النموذج الأبرز لقلب القصيدة في الشعر الفارسي، فقد أوجد للشعر الفارسي قوالب جديدة، وكان السباق في نظم الشعر الفارسي في قوالب «المستزاد وشهر آشوب وتركيب بنده». فقد ظهرت لأول مرة في ديوانه^(١٢). كذلك يعد مسعود رائد فن الحبسيات (أدب السجون) في الأدب الفارسي بلا منازع. إذ إن سنين السجن الطويلة مدت قريحته الشعرية بأشعار وجدانية غاية في العنوبة والرقّة والصدق، مغمورة بالشاعر الانسانية قلما تجد لها نظيراً في الأدب الفارسي، وكان مسعود قوي الثقافة واسع المعرفة. فقد درس العربية وآدابها ودرس علم النجوم (الفلك) وعلوم القرآن والحديث. وكان له ديوان شعر بالعربية، وآخر بالهندية إلى جانب ديوانه الفارسي. لكن شعره بالعربية ضاع جله ولم يصلنا منه إلا أبيات معدودة نكرتها كتب التاريخ. وهي على قلتها تمل دلالة قاطعة على تمكنه من العربية وبرايته بأشعار العرب وآدابهم، ومنها قوله^(١٣):

و ليل كان الشمس سدت ممرها	وليس لها نحو المشارق مرجع
نظرت إليه والظلام كائنه	على العين غربان من الجو وقع
فقلت لقلبي طال ليلي وليس لي	من الهم متجاة وفي الصبر مغز
أرى ذنب السرحان في الجو طالع	فهل ممكن أن الغزالة تطلع

تأثير مسعود سعد بالثقافة العربية و الأدب العربي، و ظهر ذلك في أشعاره الفارسية بقوة. و كان تأثير روميات أبي فراس الحمداني الأكثر وقعا في نفسه نتيجة لتعرضه لتلك السنوات الطويلة من السجن. ولذلك سوف نقوم بداية بتبيين تأثير الأدب العربي في شعره عامة، ثم ننتقل إلى تأثير روميات أبي فراس خاصة.

أما عن تأثير الثقافة و الأدب العربيين في أشعار مسعود سعد اللاهوري، فقد دأب بعض دارسي الأدب المقارن. ممن كتبوا في تأثير الأدب العربي في آثار الشعراء الفرس. على تقديم نماذج متعددة لتأثير القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف و الروايات الدينية في أشعار هؤلاء الشعراء، على أنها دلائل على تأثير هذا الشاعر أو ذاك بالأدب العربي. والحق أن ذلك يجب أن يدرس تحت عنوان النزعة الدينية للشاعر تماماً كما نتعامل مع الشعراء العرب عندما تبرز في أشعارهم مثل هذه المضامين. فالأدب الفارسي بعد الإسلام أصبح جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية بمفهومها العالمي و الإنساني الشامل. ويمثل القرآن الكريم و الأحاديث النبوية الشريفة و الروايات الدينية الركائز الأهم في تراث هذه الحضارة. فالقرآن الكريم، وإن كان قد نص على عريته من حيث اللسان، فإنه قد نص أيضاً وفي مواقع متعددة على علميته ونظرتة الشمولية التي تتجاوز حدود التعصب القومي الجغرافي^(٩٤).

لقد ظهرت النزعة الدينية في أشعار مسعود سعد الفارسية بوضوح، خاصة في تلك الأشعار التي تفتن فيها و أحسن الاقتباس و التضمين من القرآن الكريم. والأمثلة على ذلك من الكثرة، بحيث لا يمكن عرضها جميعاً. لذا سنكتفي بنماذج قليلة منها، و من ذلك قول مسعود^(٩٥):

خدای داند و هر که خدای را بدروغ واه خوانده باشد ز جمله کفار

وهذا البيت إشارة إلى الآية الكريمة (٣) من سورة الزمر: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾.

وقوله^(٩٦):

جو من بصورت دیوان شدم را کوشم جوهر زمانم حمله شهاب کنند

وهو إشارة إلى الآيتين الكريمتين (١٧) و (١٨) من سورة الحجر: ﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَّ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مَبِينٌ﴾.

وقوله^(٩٧):

شاعری تو مدبر روی تحران شاعران روی را گران نکنند

نکن آنچه تحویب و نه شگفت کآنچه گویند شاعران نکنند

وهذان البيستان إشارة إلى الآيات الكريمة (٢٢٤) و (٢٢٥) و (٢٢٦) من سورة الشعراء ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾.

ومن مظاهر النزعة الدينية في أشعار مسعود ذلك التوظيف الرائع للقصص القرآني الذي نشهده في أشعاره، وقد أبدع في ذلك أيما إبداع، ومنه قوله (١٨):

والله كه جو گر يوسفم و الله بر خيره همی نهند بهتانم

فهو يسيّبه نفسه في براءته مما نسب إليه، يثبت يوسف (عليه السلام) في إشاره إلى الآية للكريمة (١٧) من سورة يوسف: ﴿قالوا يا ابنانا إنا ذهبنا نستبيق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب...﴾.

وقوله (١٩):

گر پيش به شغل خویش بر گردم هم پيشه مدهد سليمانم

هو إشارة إلى قصة سيدنا سليمان (عليه السلام) مع الهمد، والآيات الكريمة (٢٠) و (٢١) من سورة النمل: ﴿وتنفق الطير فقال مالي لا أرى الهمد أم كان من الغائبين لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأنبئنه أو لياتيني بسلطان مبین﴾.

وقوله (٢٠):

برقی جو دست موسی عمران بفعل و نور آرد همی پدید زجیب هواصبا

وهو إشارة إلى قصة سيدنا موسى (عليه السلام) و الآية الكريمة (٢٢) من سورة طه: ﴿واضعم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آية أخرى﴾.

وقوله (٢١):

کندر زآب بو چشم کلیم وار که در شود در آتش دل راست چون خلیل

وهو إشارة إلى قصة سيدنا موسى (عليه السلام) عندما شق البحر، وقصة سيدنا ابراهيم (عليه السلام) عندما ألقي به في النار.

ويبدو نفوذ الثقافة الإسلامية في أشعاره أكثر من أي شاعر من الشعراء الذين سبقوه. ويقول الدكتور كدكني: «يمكن الاحساس بنفوذ الثقافة الإسلامية والسامية في تصاويره أكثر من كل شعراء العصر السابق» (٢٢).

أما مظاهر تأثير الأدب العربي في أشعار مسعود، فقد برزت في بناء قصائده ومضامينه

وصوره وأخيلته الشعرية. إذ كان يلتزم في بعض قصائده المبحية البناء التقليدي للقصيدة العربية أو ما يعرف بعمود الشعر العربي، مع بعض التغييرات التي اقتضتها عناصر الزمان والمكان. أما في المضامين، فـرغم أن مسعود يبدو أقل تأثراً من شعراء عصره بالمضامين العربية، فإنها ظهرت في مواضع عدة من ديوانه، ومن ذلك قوله^(٢٣):

كر ابن قصة أو سأخت معلوم شد كه جز قصه شير و رويه نبود

وفي ذلك إشارة إلى قصة الأسد والبقرة والخيل في كيلة و دمنة العربية.

أما قوله^(٢٤):

اصل زر عيار از خاك است اصل عود قمارنه ز هياست

فهو مأخوذ من قول المتنبي:

وما أنا منهم بالعيش فيهم ولكن معين الذهب الرغام

وقوله^(٢٥):

متنبي نكو همي تحويد باز دانستد قريهي ز آماس

هو ترجمة و اقتباس لقول المتنبي:

أعيذها نظرات منك صاديقة أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم

وستترك الحديث عن مضامين أبي فراس الحمداني في شعره إلى موضع آخر. أما في الصور الشعرية، فقد أشار الدكتور كدكني إلى بعض مظاهر تأثر مسعود بصور وأخيلة الشعراء العرب، ومنها استعارة «ابتسامة البرق» و «بكاء الرعد» في قوله^(٢٦):

زمين زكريه ابراست چون بهشت نعيم هواز خنده برق است چون گه سينا

تذكرنا بقول السري الرفاء:

علا فالبرق يبتسم لي نه و الرعد ينتحب

وصورة الصبح و هو يستل سيفه في قوله^(٢٧):

زان بيم كافتاب زند تيغ لوزان شده ز گردون كوكب

يذكرنا بهذا البيت من الشعر العربي:

أما الظلام فحين رق قميصه وأرى بياض الصبح كالسيف الصدي

وتشبيه الخمر بعين الديك في قوله^(٢٨):

به صفو جرم هوا و به بوی مشک تیت
به رنگ چشم خروس و بطعم ماء معین
فهو يشاهد في قول الأعشى:

وكأس كعين الديك بالكرت حدها
بفتيان صدق و النواقيس تضرب
أما تعبير «الهاب» من الرضوان، في قوله (٣٩):

كفتم كه: چگونه جستی از رضوان
ای چه ناز پرور حورا
فهو بالتأكيد مأخوذ من العربية، وهو من مشهور ما يوصف به الأمرد عند العرب. ويقول
الثعالبي: «من غرر ألفاظهم في أوصاف المرد: هرب من الرضوان» (٣٠).
وقول مسعود (٣١):

چو دید عزم مرا بر سفر درست شده
فرو شکست، به لؤلؤ کناره عناب
ينكر بتشبيه واواء الدمشقي الشهير:
فامطرت لؤلؤ من نرجس و سقت
وردا و غشت على العناب بالبرد
وتشبيه الفرس بالنخلة في قوله (٣٢):

پرورده تنی چو کوهی اندر تن
بر رفته سری چو نخلی اندروا
ينكر بقول الأعشى:

وكل كميت كجذع الخصا
ب يرنو القناء إذا ما صفن
وهذا التشبيه الجميل للديك في شعر مسعود (٣٣):

ما را به صبح مرثه همی داد
آن راستگو خروس مجرب
برزد دوبال خود را برهم
از چيست آن ندانم یارب
هست از نشاط آمدن روز
یا از تأسف شدن شب
هو ترجمة لقول ابن المعتز:

بشر بالصبح طائر متقا
مستوفيا للجدار مشترقا
منكرا بالصبحوح سال بنا
كخاطب فوق منبر وقفا
صفق إما ارتياحة لسنا له
فجر وإما على الدجا أسفا

والحق أن تأثير الأدب العربي في أشعار مسعود يجب أن يبحث خارج ما يعرف بالسرقات

الأدبية كلياً، ذلك أنه من الواجب علينا قبل أن نتسرع في مثل هذا الزعم أن نأخذ في الاعتبار ثقافة مسعود الأدبية، وإتقانه الكامل للغة العربية، وإنشاده الشعر فيها. فديوانه في العربية، وإن كان قد ضاع جله، فإن ما بقي منه كاف ليدل دلالة قاطعة على فصاحة مسعود وسيطرته الكاملة على اللغة، وبُلب على الخلق والإبداع فيها، وذلك نتيجة لدراسة مسعود لأغلب التراث الشعري العربي منذ سنوات طفولته الأولى وحتى سنوات شبابه ورجولته إلى أن دخل السجن في الأربعين من عمره. ولذلك فمن الطبيعي أن تخرج في أشعاره بعض المضامين والصور والأخيلة العربية دون إرادة منه. وحتى لو خرجت عن وعي وإرادة، فهي ليست أكثر من انعكاس لثقافته الأدبية في العربية و الفارسية. إذ إن ثقافته العربية جعلته يبدل بدلوه في الصراع الذي خاضه الأدباء العرب في المفاضلة بين السيف والقلم. على سبيل المثال - وكانه واحد منهم - فهو يفضل القلم على السيف في شعره الفارسي، ويستدل على ذلك بالاستدلالات العقلية اللازمة، ويقول^(٣٤):

فلك اندر دميد پندارى	باد در آستين ما در تيغ
حكم اختر بدو مهارت از آنك	هم بيتيغ اندر دست اختر تيغ
بهمه حالها اجل عرض است	ليك قايم شده بجوهر تيغ
بكنند چشم تيغ كمر دارى	تحوير كلكر را برابر تيغ

و لو لم يكن لمسعود في العربية إلا قوله^(٣٥):

ثِقْ بالحسام فعهده ميمون و اركب و قل للنصر كن فيكون
لكفى دليلاً على فصاحته وقدرته وتمكنه منها.

أما إذا انتقلنا إلى تأثير روميات أبي فراس في شعره، فتجدر الإشارة إلى نوعين منها، الأول هي تلك المضامين التي أنشدها مسعود سعد متأثراً بأبي فراس، والتي سبقت الإشارة إلى ثقافة مسعود، وإطلاعه على آداب العرب وأشعارهم، ويمكن الافتراض أنه قد اطلع على شعر أبي فراس خاصة، وأن الفارق الزمني يعزز هذا الافتراض. أما النوع الثاني فهي تلك المضامين المشتركة التي يمكن أن نعزوها إلى وقوعهما تحت تأثير تجربة متشابهة، في الانتقال من حياة الرفاه والترف والفروسية إلى محنة السجن والأسر.

ومن الأمثلة على المضامين المشتركة من النوع الأول، يقول أبو فراس^(٣٦):

وقد حطم الخطي واخترم العدى و قلل حد المشرفي المهند

سويقول مسعود متأثراً به^(٣٧):

حمله چه کنی که کند شمشیرم بویه چه دهی که تنگ میدانم
و یقول أبو فراس^(۳۸):

يضيق مكاني عن سواي لأنني على قمة الجبل المؤمل جالس
و یقول مسعود^(۳۹):

قضا بمن نر سد زآنکه نیست از من دور نشسته با من هم زانوی منست اینجا
و یقول أبو فراس مبالغا^(۴۰):

أقمت ولو أطعت رسيس شوقي ركبك إليك أعناق الرياح
وقال أيضا في هذا المعنى^(۴۱):

ولو أنني أملك فيه أمري ركبك إليه أعناق الرياح
أما مسعود فيقول^(۴۲):

ساقط شد است قوت من باک اگر نه من بر رفته می ز روزن این سمج باهبا
أما المضامين المشتركة من النوع الثاني، فمنها قول أبو فراس، وقد أخبرته النواعب
بالفراق^(۴۳):

وما ادعي أن الخطوب فجأنتني لقد خبرتني بالفراق النواعب
وكذلك مسعود، أخبره الغراب بالفراق^(۴۴):

چون از فراق دوست خبر دادم آن غراب رنگ غراب داشت زمانه سیاه ناب
و یقول أبو فراس^(۴۵):

وإن أوجعتني من أعادي شيمة لقيت من الأحباب أدهى وأوجعا
وأيضا في هذا المعنى^(۴۶):

إذا خفت من أخوالي الروم خطة تخوفت من أعمامي العرب أربعا
و یقول مسعود في هذا المعنى^(۴۷):

تا کی خورم بتلخی و تا کی کشم برنج از دوست طعنه ای وز دشمن سعایتی
و یقول أبو فراس إن النجوم حائرة لما أصابه، فهي مضطربة تكاد تبكي له^(۴۸):

ما لنجوم السماء حائرة؟ أحالها في بروجها، حالي

أبيت حتى الصباح أرقبها مهتديات في حال ضلال

أما تراها علي عاطفة تكاد من رقة تُبكي لي؟

أما مسعود، فالنجوم اضطربت من أجله، ويكت عليه فعلاً، وأمطره القلك بدموعه حتى أغرقه^(٤٩):

من آن غريم وبيكس كه تا بروز سبید ستارگان ز برای من اضطراب كنند

بنالم ایرا بر من فلك همی كند آنك به زخم زخمه بر ابریشم رباب كنند

زیسكه بر من باران غم زنند مرا سرشك دیده صدف وار در ناب كنند

ويفخر أبو فراس بأسره، ويرى أنه رفع من قدره، ويخص به بما لم يخص به سواه^(٥٠):

ولله عندي في الأسار وغيره مواهب لم يخصص بها أحد قبلي!

أما مسعود فقد زاده الحبس جاهاً وعزاً، ويفخر بأنه سجن في هذا الحصن الذي كان سجن الملوك^(٥١):

نه نه ز حصن نای بیفزود جاه من داند جهان كه مادر ملك است حصن نای

وشكا أبو فراس الملابس الرثة الصوفية الخشنة^(٥٢):

يا ناعم الثوب كيف تبدله ثيابنا الصوف لا تبدلها!

ويشكو مسعود من ملابسه القديمة الرثة الخشنة التي لا يبدلها في العام إلا مرة واحدة^(٥٣):

شكم وپشت من درین یک سال و الله ار یافتست جامه و نان

یافتست این و لیک بس اندك داشته است آن و لیک بس خلقان

ويصف أبو فراس حساده وأعداءه بالجبن والخوف^(٥٤):

رجال يذيعون العيوب وعندنا أمور لهم مخزونة ومعائب

و أعلم قوماً لو تتعتعت دونها لأجهضني بالذم منهم عصائب

ومضطعن لم يحمل السر قلبه تلفت ثم اغتابني وهو هائب

تردى رداء الذل لما لقيته كما تتردى بالقيار العناكب

أما أعداء وحساد مسعود سعد، فهم في عذاب ومحنة دائمة؛ وجوههم صفراء، وقاماتهم منحنية من شدة ما أصابهم من الذل^(٥٥):

بد خواهان تو هر چه هستند دلخسته چرخ لاجوردند
بامحت و رنج همنشینند یا چرخ زمانه در نبردند
باقامت چون کمان دو تاینند یا چهره چون زریز زردند
هر چند بر آتشفشان دل از دم همه جفت باد سردند
ویوصی ابو فراس امه بالصبر^(۵۶):

ويا أمته صبرا فكل ملمة تجلی علی علاتها و تزول
وكذلك مسعود یوصی نفسه بالصبر، فهذه الدنيا فانیه^(۵۷):

ای تن جزع مکن که مجازست این جهان وی دل غمین مشو که سنجیست این سرای
ویقول ابو فراس معتداً ومفتخراً بنفسه وأهميته في الملأ^(۵۸):
سینکرنی قومی إذا جد جدهم وفي الليلة الظلماة یفتقد البدر
ویقول مسعود في المعنى نفسه^(۵۹):

آن گوهری حسام در دست روزگار کآخر بروم آرد یکروز در وغا
ویصف ابو فراس سجاتیه بالکلاب^(۶۰):

إلى الله أشكو أننا بمنازل تحكم في آسادهن كلاب
أما مسعود فوصفهم بالخنازیر^(۶۱):

گوریست سیاه زنگ دهلیزم خوکیست کریه روی دزیانم
ویصفهم ابو فراس بالحمیر^(۶۲):

لهم خَلق الحمير فلسـت تلقى فتى منهم یسیر بلا حزام
أما مسعود، فیصفهم بالکلاب والحمیر معا^(۶۳):

که بر درند سگان هر که را نباشد سگ لکل د زند خران هر که را نباشد خر
وتبدو نظرة الشاعرین الى الشعر مشتركة. فشعر أبي فراس ليس مديحاً ولا هجاء ولا
مجوناً ولا لعباً^(۶۴):

لا في المديح ولا الهجاء ولا المجون ولا اللعـب

وشعر مسعود ليس مديحاً يقصد منه الاستجداء، وليس هجاء^(۶۵):

نه طمع کرده ام ز کیسه کس نه تقاضاست شعر من نه هجاست

ویشبه ابو فراس اهل زمانه بالثئاب^(۳۶):

وقد صار هذا الناس إلا أقلهم ثئاباً على أجسادهم ثياب

وكنك يراهم مسعود كنات الدواب^(۳۷):

ز اهل عصر چه خواهم که اهل عصره همه بخوی طبع ستوران ماده را مانند

و یصف ابو فراس السحاب فینسب الیه البكاء، ویقول^(۳۸):

وسارية لا تمل البكا جرى دمعها في خدود الثرى

سرت تقدح المصح في ليلها بهارق هندية تنتضى

وله أيضاً، وقد جعل المطر هو بكاء السحاب و الرعد نحيبه^(۳۹):

و زائر حبيه إغيا به طال على رغم السرى اجتنا به

وافاه دهر عصل اثيا به واجتاب بطنان العجاج جابه

وافى أمام هطاله ربا به باك حزين رعه انتحابه

جاءت به مسيلة أهدا به رائحة هبوبها هبا به

ونجد الأسلوب ذاته في التشخيص ونسبة البكاء والحزن للسحاب عند مسعود سعد في هذا الوصف للسحاب^(۴۰):

ای ابرگه بگریسی وگه خندی کس دانند چگونه ای و چندی؟

که قطره ای ز تو نکند گاهی باران شوی چه نادره آوندی

از چشم دیدم لؤلؤ بگشایی بر دست و پای گلین بر بندی

بخشیدن از تو نیست عجب زیرا دریای بیکران را فروزندی

زنهار چون بغزنین بگذشتی لؤلؤ بدان دیار پراگندی

اما في وصف الدموع، فيبدو أن التشابه بينهما قوي. فقد جعل أبو فراس من دموعه مطراً وسيلاً يفيض فيملاً الأرض^(۴۱):

وقفنا فسقينا المنازل أدمعا هي الويل والأجفان منها غمائم

وما الدمع يوماً ناقماً من صبا به ولو فاض حتى يملأ الأرض ساجمه

وجعل مسعود أيضاً من دموعه سيلاً^(۷۳):

چشم مسیل بود ز اشکم شب دراز / مردم درو نخفت و نخسیند در مسیل
وجعل منها كنك بحر^(۷۴):

که بگذرد ز آب دو چشم کلیم وار / که در شود در آتش دل راست چون خلیل
وقد نقل أبو فراس فروسیته إلى النجوم والسماء، حينما حرم منها في الواقع، فهو
يقول^(۷۴):

لقيت نجوم الأفق وهي صوارم / وخضت سواد الليل وهو خيول
وأيضاً^(۷۵):

ولكن نيا منه بكفي صارم / وظلم في عيني منه شهاب
وكنك فعل مسعود. إذ يقول^(۷۶):

از ین کمان کشنده چرا نداری باک / که تیز ناو کش آسان کند ز کوه گذر
ز ماهی که در ین آبکون بی آبست / بترس او را خونی یکی نهنگ شمر
ویصور أبو فراس صوره ل حجر قد لامسته يد المحبوب ورضابه، فتحول إلى تراب، ثم
أورق، وخرجت منه الثمار^(۷۷):

رطب الأنامل لو تلامس كفه / حجرا لأورق يانعا أثماره

اما مسعود، فقد حولت أماته الحجر إلى تراب، ثم سقاه بدموعه، فأنبت وأورق^(۷۸):

ز تاب و تف دم سنگ خاره خاک شد است / در آب چشم از آن خاک بر دمید گیا
ویصور أبو فراس کرم سیف الدولة، فکانه و المال في عداه مستمر. فهو لا ينفك عن
التشكي منه، و يربط بين كرمه و شجاعته^(۷۹):

لله درك من قرم أخى كرم / لا ينطق المال إلا في تشكيه

فالخيل يمنحها والبيض يتلمها / والسمر يحطمها، والقرن يرديه

ويقدم مسعود الصورة نفسها في مدح السلطان مسعود^(۸۰):

همیشه دشمن مال است شاه دشمن مال / یکيست او را در بزم و رزم دشمن و مال

ويستخدم أبو فراس التشبيه بالأحرف الهجائية. ويذكر النكتور كدكتي أن هذا النوع من
التشبيهات قد بداه ابن المعتز، ثم انتقل ليتردد على السنة الشعراء الفرس^(۸۱). ويقول أبو
فراس^(۸۲):

غلام فوق ما اصف كان قوامه الف

ويستخدمه مسعود كذلك بصورة حزينة موجعة. فجسمه لشدة ضعفه وعجزه كالذال في الانحناء، وقلبه لشدة الشوق كالليم في ضيقها^(٨٢):

جويد دى دم من سرد ودم نيارم زد كه دل بتنگى ميم است و تن بگوژى نال
ومن اللات ان التكرار الذي لجأ إليه أبو فراس عندما فجع بأمه، نجده أيضاً عند مسعود عندما فجع بابيه، فأبو فراس يقول^(٨٤):

ايا ام الاسير سقاك غيث بكره منك ما لقي الاسير

ويكرر في قصيدته عبارة «ايا ام الاسير سقاك غيث» ثلاث مرات، و يتبعها في البيت الرابع بعبارة «ايا ام الاسير لن تربى» و يكرر فيها أيضاً «ليبك كل...» أربع مرات، و يكرر «ايا امه كم...» ثلاث مرات. ويبدو هذا التكرار أيضاً في رثاء مسعود لأبيه في هذا الرباعي، إذ يقول^(٨٥):

از سنكم يا ز جيستم جان پدر خود داند كس كه كيستم جان پدر

تو مردى و من بزيستم جان پدر بر مرگ تو خون گريستم جان پدر

ويؤلف أبو فراس قصة عبور سيدنا موسى (عليه السلام) في رسم هذه الصورة^(٨٦):

كأننا لما استتب العبر أسرة موسى يوم شق البحر

وكذلك يفعل مسعود^(٨٧):

كه بگترد ز آب دو چشم كليم وار كه در شود در آتش دل راست چون خليل

وشكا أبو فراس من الليل وما يأتي منه من هموم، وأحزان^(٨٨):

أما ليلة تمضي ولا بعض ليلة أسر بها هذا الفؤاد الموجعا

وكذلك فعل مسعود^(٨٩):

شب آمد وغم من گشت يكدو تا فردا چگونه ده صد خواهد شد اين عنا و بلا

وما أشبه حكّم أبي فراس في قوله^(٩٠):

الدهر يومان ذا ثبت و ذا زلزل والعيش طعمان ذا صاب و ذا عسل

لكن في الناس مفرور بنعمته ما جاءه اليأس حتى جاءه الأجل

والمرء يقنى و ما ينفك ذا شره تشب فيه اثنتان الحرص والامل

أَكَاكْ نِيسْتِ آتَمِیْ اَزْ كَشْتِ رُوزْكَارِ شادان همی نشیند و غافل همی رود
دل بسته هواست گزیند ره هوا تن بنده دل آمد و با دل همی رود
ماند بران باشد بر کشتی روان پندارد او ست ساکن و ساحل همی رود

إن تأثر مسعود اللاهوتي بسالفه أبي فراس وتجربته الشعرية أثناء أسره عند الروم يبدو للقارئ جلياً منذ القراءة الأولى لديوانه الضخم. كما أن معرفة مسعود الكاملة بالأدب والشعر العربي منذ أقدم عصوره تعزز هذا الاعتقاد. فأشعاره العربية - على قلتها - تعد شاهداً حياً على ذلك، وقد استشهد بها علماء الأدب في أبواب البلاغة المختلفة. كذلك، فإن المساحة الزمنية بين الشعاعين لا تنفي هذه الفرضية. فقد توفي أبو فراس سنة ٢٥٧هـ، بينما ولد مسعود سنة ٤٢٨هـ، على أقل تقدير. وكان ديوان أبي فراس حينها قد وصل إلى مشارق العالم الإسلامي ومغاريه، وتناقلت أشعاره السنة العامة والخاصة، ولا بد أن يكون مسعود بثقافته العربية الواسعة قد طالعه مراراً وتكراراً.

مع ذلك، لا بد من الإعراف بأن مسعود سعد كان الشاعر الأقل تأثراً بالأدب والثقافة العربية بين أقرانه من شعراء عصره. إذ تأثر بسيل المشاعر القومية الذي عم إيران في عصور ما بعد الفتح؛ تلك المشاعر التي دفعت الأدب الفارسي إلى أن يشق طريقه في الذاتية والتفرد حتى وصل إلى ذروة رقيه وتطوره في القرنين السابع والثامن الهجريين.

(١) هذه المقالة مستمدة من الفصل السادس من الباب الرابع لرسالة الماجستير التي ناقشها المؤلف في جامعة طهران، سنة ٢٠٠١م. والفصل تحت عنوان: «المضامين المشتركة بين أبي فراس ومسعود

سعد».

(٢) حصار ناي، سهيلي خوانساري. وانظر أيضاً ديوان مسعود سعد (ياسمي)، مقدمة، ص ٩. وجهار مقاله، نظامي عروض، ص ١١٩ وتعليقات العلامة القزويني في هامش الصفحة نفسها.

(٣) تاريخ مسعود، ابو الفضل بيهق، ص ٥٠١.

(٤) تم جمع الآراء المتعددة المتعلقة بتاريخ ولادة مسعود ووفاته والتعليق عليها في رساله الماجستير سابقة الذكر، ص ٥٠-٥٥.

(٥) انظر في تفصيل ذلك: ديوان مسعود سعد (ياسمي)، مقدمة، ص يد، وامير مسعود سعد همداني، علي قويم، ص ٥٦. وحصار ناي، خوانساري، ص ١٥ ومابعدهما.

(٦) جهار مقاله، نظامي عروض، محمد قزويني، ص ٧١.

(٧) امير مسعود سعد سلمان همداني، قويم، ١٧٧. وحصار ناي، خوانساري، ص ٢٧.

(٨) ديوان مسعود سعد سلمان (مهدي نوريان)، ج ١، مقدمة، ص ٥.

(٩) حصار ناي، خوانساري، ص ٢٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٤. وكزيده اشعار مسعود سعد، حسين لسان، ١٩. وديوان مسعود سعد (ياسمي)، مقدمة، ص مو.

(١١) انظر القصائد: ديوان مسعود سعد (ياسمي)، ٧١٧، ٧١٥.

(١٢) ديوان مسعود سعد (نوريان)، مقدمة، ص ٦.

(١٣) تاريخ ادبيات ايران، ذبيح الله صفا، ٤٩٠.

(١٤) انظر: سورة فصلت، ٤٤، والواقعة، ٧٧. ويس، ٦٩، والجن، ١.

(١٥) ديوان مسعود سعد (ياسمي)، ٢٥٧.

(١٦) المصدر نفسه، ٩٥.

(١٧) المصدر نفسه، ٦٣٩.

(١٨) المصدر نفسه، ٣٥١.

(١٩) المصدر نفسه، ٣٥١.

(٢٠) المصدر نفسه، ٢.

(٢١) المصدر نفسه، ٢٣٠.

(٢٢) صور خيال نر شعر فارسي، ككتني، ٦٠٦.

(٢٣) ديوان مسعود سعد (ياسمي)، ١٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ٢٩٦.

(٢٦) صور خيال نر شعر فارسي، ككتني، ٣٤٥.

المصادر:

- (٢٧) للمصدر نفسه، ٢٤٧.
- (٢٨) المصدر نفسه، ٢٥٢.
- (٢٩) المصدر نفسه، ٢٥٩.
- (٣٠) للمصدر نفسه، ٢٥٨ نقلاً عن من غاب عنه للطرب، الثعالبي، ٢٧٥.
- (٣١) للمصدر نفسه، ٣٦٤.
- (٣٢) للمصدر نفسه، ٣٦٤.
- (٣٣) للمصدر نفسه، ٣٦٦-٣٦٧.
- (٣٤) ديوان مسعود سعد (ياسمي)، ٦٠٧.
- (٣٥) المصدر نفسه، مقدمه، ص س.
- (٣٦) ديوان أبي فراس، ٩٧.
- (٣٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٥٢.
- (٣٨) ديوان أبي فراس، ١٩٨.
- (٣٩) ديوان مسعود (ياسمي)، ٨.
- (٤٠) ديوان أبي فراس، ٧٦.
- (٤١) المصدر نفسه، ٧٧.
- (٤٢) ديوان مسعود (ياسمي).
- (٤٣) ديوان أبي فراس، ٤٠.
- (٤٤) ديوان مسعود (ياسمي)، ٤٠.
- (٤٥) ديوان أبي فراس، ٢٠٩.
- (٤٦) المصدر نفسه، ٢٠٩.
- (٤٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٢٢.
- (٤٨) ديوان أبي فراس، ٢٧٥.
- (٤٩) ديوان مسعود (ياسمي نوريان)، ١٧٧.
- (٥٠) ديوان أبي فراس، ٢٨٢.
- (٥١) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٠٢.
- (٥٢) ديوان أبي فراس، ٢٦٥.
- (٥٣) ديوان مسعود (ياسمي)، ٤٥٤.
- (٥٤) ديوان أبي فراس، ٤٠-٤١.
- (٥٥) ديوان مسعود (ياسمي)، ٩٨.
- (٥٦) ديوان أبي فراس، ٢٥٢.
- (٥٧) ديوان مسعود، (ياسمي)، ٥٠٤.
- (٥٨) ديوان أبي فراس، ١٦٥.

- (٥٩) ديوان مسعود (ياسمي)، ٢.
- (٦٠) ديوان أبي فراس، ٤٦.
- (٦١) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٥٣.
- (٦٢) ديوان أبي فراس، ٣١٨.
- (٦٣) ديوان مسعود (ياسمي)، ١٥٨.
- (٦٤) ديوان أبي فراس، ٢٨.
- (٦٥) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٢.
- (٦٦) ديوان أبي فراس، ٤٦.
- (٦٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ١٢٦.
- (٦٨) ديوان أبي فراس، ٣٧٠.
- (٦٩) المصدر نفسه، ٥٠-٥٩.
- (٧٠) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٢٧.
- (٧١) ديوان أبي فراس، ٣٠٧.
- (٧٢) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٢٠.
- (٧٣) المصدر نفسه، ٢٢٠.
- (٧٤) ديوان أبي فراس، ٢٥٤.
- (٧٥) المصدر نفسه، ٤٧.
- (٧٦) ديوان مسعود (ياسمي)، ٢١٥.
- (٧٧) ديوان أبي فراس، ١٧١.
- (٧٨) ديوان مسعود (ياسمي)، ٨.
- (٧٩) ديوان أبي فراس، ٣٥٢.
- (٨٠) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٠٨.
- (٨١) صور خيال در شعر فارسي، كككتي، ٣٧١.
- (٨٢) ديوان أبي فراس، ٢٢٢.
- (٨٣) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣١٢.
- (٨٤) ديوان أبي فراس، ١٦١.
- (٨٥) ديوان مسعود (ياسمي)، ٧٠١.
- (٨٦) ديوان أبي فراس، ١٦٠.
- (٨٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ٢٣٠.
- (٨٨) ديوان أبي فراس، ٤٣.
- (٨٩) ديوان مسعود (ياسمي)، ٧.
- (٩٠) ديوان أبي فراس، ٢٥٦-٢٥٧.
- (٩١) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٩٥.

المراجع:

- ١) القرآن الكريم.
- (١) امير مسعود سعد سلمان همداني، علي قويم (قويم الدوله)، چاپخانه برادران فردين، تهران، ١٣٢٠ ش.
- (٢) تاريخ مسعودي، أبو الفضل البیهقي، تصحيح سعيد نفيسي، بدون چاپ، تهران ١٣٢٢ ش ١٩٤٠ م.
- (٣) تاريخ البیيات في ايران، دکتر نجيب الله صفا، انتشارات فردوس، چاپ هفتم، تهران، ١٣٦٦ ش.
- (٤) چهار مقاله، نظامي عروضي سمرقندي، به تصحيح و تعليقات محمد بن عبدالوهاب قزويني، مطبعة ايرانشهر، برلين، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م.
- (٥) حبسيات ابي فراس الحمداني و مسعود سعد سلمان، دراسة تحليلية مقارنة، رسالة ماجستير، محمد احمد الزغول، جامعة طهران ٢٠٠١ م.
- (٦) حصار ناي؛ شرح حال مسعود سعد سلمان. بقلم سهيلي خوانساري. از انتشارات كتابفروش اسلاميه، تهران. بدون تاريخ.
- (٧) ديوان ابي فراس الحمداني، تحقيق و شرح د. خليل الدويهي، بيروت ١٩٩٤ م.
- (٨) ديوان مسعود سعد سلمان، باهتمام و تصحيح رشيد ياسمي، انتشارات امير كبير، چاپ دوم، تهران ١٣٦٢ ش.
- (٩) ديوان مسعود سعد، به تصحيح و اهتمام دکتر مهدي نوريان، انتشارات کمال، چاپ اول، اصفهان، ١٣٦٤ ش.
- (١٠) صور خيال در شعر فارسي، دکتر محمد رضا شفيعي کدکني، انتشارات آکه، چاپ هفتم، تهران ١٣٧٨ ش.
- (١١) گزیده اشعار مسعود سعد، با شرح لغات و ترکیبات، به کوشش حسن لسان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، تهران ١٣٧٦ ش.
- (١٢) من غاب عنه المطرب، أبو منصور الثعالبي، شرح و تصحيح محمد بن سليم اللبابيدي، دارصادر، بيروت ٢٠٠٩ هـ.

التصوف والعرفان من منظار جلال الدين الرومي المولوي

جلال الدين محمد المولوي البلخي (٦٠٤-٦٧٢هـ) هو الشاعر العارف والناطق المشهور الذي اعتبره ذوو الخبرة والسالكون ونقاد الكلام وأصحاب الضمائر المضيئة رئيساً للقوم المتيمين بحب الخالق في العالم، كما اعتبروه من العرفاء والكلمين الواصلين.

جاذبية كلامه وجودة حديثه وعميق آرائه وظرافة شعره جعلت شعراء كُلمانيين كصائب التبريزي (١٠١٦-١٠٨١هـ) الذي يُعدُّ بدوره شاعراً نافذ المعاني وناقد كلام في الأسلوب الهندي للشعر الفارسي - يصفه منشداً:

از گفته مولانا مدهوش صائب این ساغر روحانی، صهبای دگر دارد
سأله اهل سخن باینکه خون دل خورند تاجو صائب آشنا با طرز مولانا شوند^(١)
- ومعناه:

دهشت لقول مولانا، وأنا «صائب»

ففي جامه الروحاني صهباء فريدة لا شبيه لها

يحتاج أرباب البيان إلى سنين طوال يعتصرون خلالها دم الفؤاد

كي يدركوا نهج مولانا، كما صائب!

كما قام مصلحون دهة ذو نظر كالعلامة محمد إقبال اللاهوري (١٢٥٧-١٣٨٩هـ) بتكريمه وقرضوا أشعاراً في علو قدره وزعامته الروحانية:

* أستاذ الأدب الفارسي في جامعة القرندوسي في مشهد. أمين عام اللجنة الوطنية الإيرانية لليونسكو سابقاً.

بير رومي مرشد روشن ضمير كاروان عشق مستي را امير
منزلش بر تر زماه و آفتاب خيمه را از كهكشان سازد طناب
نور قرآن در ميان سينه اش جام جم شرمنده از آيينه اش
... موجم و در بحر او منزل كنم تا در تابنده اي حاصل كنم
من كه مستي ها ز صهبايش كنم زندگاني از نفسها ييش كنم^(٢)

إن القطب الرومي المرشد وصاحب الضمير الصافي

هو أمير قافلة العشق السكران

علا مقامه القمر والشمس

يجعل من نهر المجرة حيلاً لخيمته

لقد استقر نور القرآن في صميم صدره

فدعا جام جمشيد خجلاً امام مرآته

إني لوج يقيم منزله في لجّته بحره

أنا ذاك الذي أوالى السكره بعد السكره من صهبائه!

شعله درگير زد بر خس وخاشاك من مرشد رومي كه گفت منزل ما كبرياست^(٣)

إن الذي أضرم بنار شعلته هشيم (قلبي)

هو المرشد الرومي القلّل منزلنا كبرياؤنا

إن كلام العلامة اللاهوري هنا في تكريم المولوي يذكرنا بقصة تنسب إليه هي أنه عندما كان المولوي ابن خمس أو ست سنوات هاجر من بلخ إلى قونية بصحبة أبيه سلطان العلماء بهاء الدين المعروف ببهاء ولد (٥٤٢. ٦٢٨هـ) نحو ٦٠٩ أو ٦١٠. وعندما وصل إلى نيسابور وبخلا في خدمة الشيخ فريد الدين العطار (المتوفي سنة ٦١٨هـ)، أهدى العطار إليه كتابه أسرار ناهه وأوصى أبيه بقوله: «يجلّ هذا الطفل، فسوف يلقي ضربة في القلوب المحروقة في العالم بنفسه المحموم»^(٤).

يعتبر للمولوي ثريا متألقة في سماء الأدب العرفاني في اللغة الفارسية استضاء شعره ببؤرة المعارف القرآنية والأحاديث النبوية، كما تبع من سجيّة وضاء ونشأ في قلب

طبيب وضمير مضيء، فهو أنار طريق الحقيقة للذين يستقصون الهداية ويتوخّون الكمال طيلة القرون، فحقّ له أن يصف نفسه قلائلاً «لأنه صيّق الأرواح»^(٩).

يشير المغفور له بديع الزمان فروزانفر إلى كتابه العظيم **المثنوي المعنوي**، مشيداً به بقوله: «يشتمل هذا الكتاب على حقائق حية ومضامين مليئة بالمعنويات التي تسير في طبيعة القافلة لا في مؤخرها، ولم يستطع العالم بكشفه الكثيرة أن يتجاوز آراءه، كما لم تقدر الحضارة الحديثة بهذا القدر الهائل من الرقي على أن تتجاوزها... فستبقى هذه الحقائق بلا ارتياح حية منتصبة يفتخر بها الإيرانيون ويعتزون. وسيستمر جودة كلام هذا الماجد وجمال حديثه تتراءى في غزلياته العرفانية التي تزين باسم مرشده ومراده محمد بن علي بن ملك الملّقب بشمس الدين ملك داد (المتوفي سنة ٥٨٢ هـ ولد بعد سنة ٥٤٥ هـ) المعروف بشمس التبريزي، وتشتمل على حماسة وجذباته المنبثقة من العشق الإلهي.

بعد مضي القرون، لا تزال الأعمال الأخرى لمولانا مثل **فيه ما فيه** و **المجالس السبعة**، و **مكاشفة** تهرّف نفوس العارفين الذائقين الألم كزمانة منشطة ترسم طريق الحقيقة للسالكين. وبما أن رؤيته لـ «التصوف والعرفان» - وهو موضوع مقالنا هذا - رؤية عميقة ودقيقة وتعليمية، فعلياً أن نأتي بملخص حول التصوف وضروبه، ويعتدّ نقوم بدراسة «العرفان» والتعريف بـ «العارف» للكشف عن أن العارفين الكاملين أي مرحلة قطعوا من مراحل المعرفة وتهذيب النفس والسلوك إلى الله حتى وصلوا إلى المرحلة السامية في التعرف إلى الحقائق وعظمة صفات الله الجلالية والجمالية وانتهوا إلى المقصد أو ما يسمى الحق.

التصوف والصوفي؟

التصوف، لغة، «ارتداء الصوف وسلوك طريق الله والتأب بالأماني النفسانية واعتبار أشياء العالم مظاهر الحق»^(١٠)، أو هو من يوصف بهذه الصفات وتشاهد أمارات من هذه الموصفات في عمله. بعبارة أخرى «التصوف» يعني ارتداء الصوف الذي يدل على الزهد عن الدنيا وتركها. وفي الاصطلاح: «تطهير القلب من حب الدنيا وتجميل الظاهر - من ناحية العمل والاعتقاد. وجاء في حديث عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): «التصوف من الصوف وكلمة والتصوف من «الصاد» و «الواو» و «الفاء»، فالصاد رمزُ الصحبة والصوم والصفاء و «الواو» رمز الود والورد والوفاء و «الفاء» رمز الفقه والفكر والفن.

يقول ابن عربي (٥٦٠ - ٦٢٨ هـ)، الصوفي الشهير صاحب **الفتوحات المكية** وقصود الحكم: «التصوف» يعني الوقوف على آداب الشريعة كما يدل على الأخلاق الإلهية في الظاهر والباطن»^(١١).

إلى ما ذكر عن التصوف والصوفي قامت فئة من الباحثين الإيرانيين بدراسات حول

مدرسة التصوف وأتباعها في عصرنا الحاضر^(٩)، وأتوا بأراء شتى وتعاريف متضاربة - اعتماداً على رؤيتهم الكونية. فواحد من هؤلاء هو مصحح تفحات الأنس للجاسي. يقول في المقدمة: «الديب والمتكلم الشافعي أبو منصور عبد القادر البغدادي (٤٢٩هـ) يذكر زهاء ألف تعريف للتصوف والصوفية وآرائهم بالنظر إلى تأليف الكبار لهذه المدرسة. وقد وُفق رينولد إلين نيكلسون إلى جمع نحو سبعة وثمانين تعريفاً مختلفاً حول التصوف اعتماداً على النصوص العلمية والأدبية والإسلامية إلى القرن الخامس للهجرة^(١٠)، وها هي تعاريف عدة منها:

- **التصوّف**: بلوغ الحقائق، وبيان الدقائق، والقنوط عما في أيدي الناس.

- **التصوّف**: الأكل قليلاً والاطمئنان بذكر الله والهرب من الناس.

- **التصوّف**: عزة في ذل وثروة في فقر وسيادة في انقياد وشيع في طوى واكتساء في عريّة وحرية في عبودية وحياة في ممات وحلاوة في مرارة^(١١).

التصوف المتسم بالزهد والعبادة والتصوّف المتسم بالعشق

ثمة نقاش حول نقطة انطلاق التصوف الإسلامي بمعناه العام... هل تعاليمه برمتها نشأت من الإسلام كما يقال: إنّ جذوره تنحدر من فرضيات وأعمال زهدية لأصحاب الصفة كما يقول علي بن عثمان الهجويري في كشف المحجوب.

كما أن مبادئ الاعتقاد في المسيحية، كالحبانية والمحبة والسلام الكامل، أثرت في ظهور التصوف. كما يقال أنه تأثر بالأراء العرفانية في اليوزية والهندوسية وبفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي تتسم بالعرفان الحاد أو معتقدات الأديان الإيرانية القديمة - خاصة المانوية. فبأيّ كان منشؤه الأصلي، فهو مختلف عن التصوف الذي ظهر في العصر الإسلامي ونضج متدرجاً من بداية الإسلام وتبذل من زهد فردي وتعبّد شخصي إلى مدرسة واسعة مع شعب متعددة مصحوبة بأبواب وتقاليدها متغايرة. فنشأ في مجرى هذا التطور تصوف يتسم بالزهد والعبادة كما تكون تصوف يصطبغ بالعشق.

التصوف المتسم بالزهد والعبادة

كما أشرنا سابقاً، يعتمد التصوف المتسم بالزهد على التزهد والعبادات المستمرة والإقبال على التوبة والتخلي عن العلائق المادية والاعتزال والرياضات الشاقة. وهذه المدرسة أوّس القرن (المتوفى سنة ٣٧هـ) والحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ) وسواهما.

يقول فريد الدين في تنكوة الأولياء فيما نقل عن الربيع ابن خثيم الأسدي الكوفي (القرن الأول الهجري) المعروف بخواجه ربيع - الذي يعتبر في زمرة الزهاد الثمانية - ذكراً للعبادات

المستمرة والحياة الزهيدة لأويس القرني: نهضت لأزور أويس فوجدته قائماً لصلاة الصبح، فلما انتهى من الصلاة قلت في نفسي: أصبح حتى يفرغ من التسبيح، فمكثت، ولكنه لم يقم من مكانه حتى صلى صلاة العصر، وهكذا إلى ثلاثة أيام غير نائم ولا أكل. ففي الليلة الرابعة غلب عليه النوم وسمعته ينادي ربه وهو في هذه الحالة فقال: يا ربه أعوذ بك من عين نومة وبطن نهم فقلت في نفسي: هذا ما يكليني فرجعت دون أن أشوش حاله.

نقل عن أويس أنه لم ينام ليلة في عمره قط، فكان يقول: هذه ليلة القيام، وفي ليلة أخرى يقول: هذه ليلة الركوع، وفي ليلة أخرى يقول: هذه ليلة السجود، فمضى ليلة بالقيام وليلة بالركوع وليلة بالسجود^(١٦).

يقول الشيخ الطنطاوي في الحسن البصري أنه بعد توبته حلف ألا يضحك في الدنيا ويكفي بنفسه في المجاهدة والعبادة بحيث لا يمكن لأحد في زمانه أن يفوقه وتحمل الرياضة إلى أن قيل إن طهارته لم تبطل إلا في المطهرة واختار العزلة بانقطاع، في البرية. وكان يقول: «الداهية والعالم عندي من يخرب الدنيا بتعمير الآخرة...». ونقل أنه ذات يوم رأى رجلاً جالساً على باب معبده وكان الحسن يصلي على سطح المعبد فبكى في سجدة وفاضت عيناه بالدموع حتى تقطرت من المشراب وسكبت على ثوب الجالس. فطرق الجالس الباب سائلاً: هل هذا الماء المنسكب عليّ طاهر أم لا حتى أغسل الثوب؟ فأجابته الحسن: إغسله بما أنثاء دعة عين العصاة التي لا تصح معها الصلاة^(١٧).

بدا التصوف المتسم بالعبادة من المتصوفين ذوي الضمائر الصافية وجماعة المتقين كأويس القرني والحسن البصري ومالك بن دينار (المتوفي سنة ١٢١ هـ) كما وصله آخرون كإبراهيم الأدهم (المتوفي سنة ١٦٠ و ١٦٦ هـ) وسفيان الثوري (المتوفي سنة ١٦٠ هـ) والبشر الحافي (١٥٠-٢٢٧ هـ) ومعروف الكرخي (المتوفي سنة ٢٠٠ هـ) والحارث المحاسني (المتوفي سنة ٢٤٣ هـ)، وانتهى إلى صوفيين آخرين كبايزيد البسطامي (المتوفي سنة ٢٦١ هـ) ورابعة بنت كعب القزداري (القرن الرابع) ومنصور الحلاج (المتوفي سنة ٣٠٩ هـ)، كانوا يتمتعون بالوجد والنوق وشرح الصدر وافق أوسع من الصوفيين المتقدمين، هؤلاء هم الذين يعتبرون جسراً رابطاً بين التصوف المتسم بالعشق.

إن ظهور شخصيات كآبي سعيد بن أبي الخير (٢٥٧. ت ٤٤٠ هـ) والإمام أبي القاسم الشافعي (٢٧٦. ٤٦٥ هـ) وسواهما، أخرجوا التصوف من إطار الفردية وانتقلوا به إلى مراكز التجمع للسماة خانقاه. وهكذا برز تصوف جديد رسمي يسمى التصوف الخانقاهي يديره مرشد وشيخ ودليل ويعلم الذكر والورد والسماع وآداب الأربعين للمتصوفة الذين ينزويون في الخانقاه متعبدين.

هذا هو الفرع نفسه الذي مسخه حفة من أهل الإفراط والتفريط من المتصوفة، أو كما

يسميهـم الهجویری «المستصوف»^(١٥) الذين لا يحتفظون بالأحكام الدنیة كما لیس لديهم وجد وشوق وعشق للمعنویة ولقطع مراحل الکمال ولا يلتفتون إلى الشریعة والطریقة والحقیقة، فتشکل التصوف السلبي متدرجاً واتسع فیما بعد.

التصوف المتسم بالعشق

التصوف المتسم بالعشق، كما يدل علیه اسمه، یرتكز على العشق الروحاني الحقیقي. لا العشق المبتنی على هاجسة وعار والمحبة للعالم یرمته خاصة لله تعالى.

إن هذه المدرسة فی رأي الصوفیین الزاهدين التابعین لها تدل على عشق حقیقي ومحبة لا تشوبها هاجسة ولا عار، وهو قوة منعشة ومؤملة، وهو یضمن دوام الحیاة السامیة للآدمیین، ویحتفظ بالقیم المعنویة والروحانیة، وكل ما نرى من حركة واشتیاق وحماسة فی کائنات العالم یتحقق فی ضوء هذا العشق الذي أوجده الله الرحیم بینهم ودعاهم إلى عبادته وتسبیحه بقوله تعالى^(١٦) ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا یَسْبِیحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ﴾^(١٧). وبما أنهم یرون إله العالمین خالق العشق ومبدع كل جمال، ویعتبر المعشوق نفسه أزلیاً وتحسب الکائنات كلها مخلوقاته، ومن بینها الإنسان الکامل الذي استخلفه الله لحمل الأمانة على الأرض، فهذا الإنسان یعبده بالعشق كما یعشق كل کائناته وینظر إلى العالم نظرة عارفة كالشیخ الشیرازی. مصلح الدین السعدي. فی هذا البیت:

به جهان خرم از آتم که جهان خرم اوست عشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست^(١٨)

رؤية جلال الدین العشق العالی المحب الذي ینتهي إلى الله، يشبه بیئاً ذکرناه، والذي نرى أمثاله فی شعره مخاطباً رب العالمین:

منم آن بندہ مخلص که از آن روزگه زانم

دل و جان را ز تو دیدم دل و جان را به تو دادم

روش زاهد و عابد، همگی ترک مراد است

بنما ترک چه گویم چه تویی جمله مرادم^(١٩)

أنا ذلك العبد المخلص الذي، منذ اليوم الأول لولادته

نفذ إلیه قلبك وروحك فقدم إلیك قلبه وروحه

إن دأب الزاهد والعابد أن یتخلیا عن مراد النفس

فتجمل لسي لأنك مرادي الوحيد

العرفان والتصوف المتسم بالعشق يدل على عشق ينبعث من جمال الذات الأقدس، كما هذا الحديث المعروف «إن الله جميل يحب الجمال» دالٌّ على عشق يزغ نور حسنه. كما يقول لسان الغیب (حافظ): من الازل أضرم العالم بظهوره:

در ازل پرتو حسنت ز تجسلی دم زد عشق پیدا شده و آتش به همه عالم زد
جلوه ای کرد رخت، دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
«عقل» می خواست کزان شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به همتاشاگه راز دست غیب آمد و بر سینه نا محرم زد^(۲۰)
و هذا هو العشق الذي امتاز به الإنسان وأصبح في ظله أفضل الكائنات، كما صار أغنى
رصيد لطلاب الحق أن يقطعوا طريق الكمال في ضوئه وينقذوا به أنفسهم من عفريت النفس
ويتطهروا من الرذائل الخلقية أو على تعبير المولوي: «من الطمع والعيوب والمالات والكبرياء»:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جملہ علتہای ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد، عاشقا طور مست و دخر موسی صعقا

کل مسن شقّ ثوبه بسبب العشق...

تطهر من البخل والعیب

إفرح أيها العشق للتبادل بیننا،

فانت طیب جميع عللنا

انت دواء نخوتنا ووجدانتنا

وانت افلاطون و جالینوسنا

إن الجرم الترابي تجاوز الأفلاك بالعشق

بفضل العشق رقصت الجبال وحال ثقلها خفة،

ان العشق كان للطور روحا،

فسكر الطور وخر موسى صعقا

وفي هذا المضمار يوصي الملووي الذين يسلكون طريق الكمال بأن يعيشوا وأن يحبوا الكائنات الجميلة منشداً:

عشق آن زنده گزين كاو باقى است وز شراب جانفزايست ساقى است

عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار وکیا^(٢٢)

في التصوف المتسم بالعشق ومدرسة العرفان نجد الصفات الأخرى المنبثقة من العشق الحقيقي والمحبة إلى الله كالزهد والورع والصبر والاستقامة والتوكل والرضا والتسليم للمشیة الإلهية والفقر والفناء في الله؛ كلها متوافرة في من يسلك طريق الحق. وهكذا تنكشف الحقائق وشهود مراتب الكمال برسوخ هذه الصفات في نفس العارف وروعه.

التصوف الإيجابي والتصوف السلبي

- **التصوف الإيجابي:** هذا الضرب من التصوف من وجهات النظر والمبادئ الاعتقادية والفكرية يضاهي التصوف المتسم بالعشق في أكثر المواصفات، بحيث يمكن أن يعتبر فرعاً للعرفان. والذي سنبحث حوله في ما يأتي.

- **التصوف السلبي:** هذا النمط من التصوف ليس إلا ما نجم عن الإفراط أو التفریط في التصوف المتسم بالزهد، والذي يبرز في التصوف الخانقاهي، فنرى متركزات مهمة ككبت النفس والتنحي عن التعلقات الدنيوية، والتي طرحها التابعون الأولون وأصحاب الضمائر الصافية في التصوف المتسم بالعبادة والزهد لأجل تهذيب الأخلاق وصقل الروح والروع فنراها قد تبدلت إلى نوع من «العصمية» أو طرد الحياة الهادفة في هذا العالم والانصراف عن العمل والجهد والتخلي عن كسب العلم والإقبال على الرهبانية العقمة المغايرة للروح الواقعي للإسلام الذي يرفع شعارات كقوله تعالى ﴿أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٢٣) و﴿كُلْ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةً﴾^(٢٤)، كما تبدلت شيئاً فشيئاً إلى ملجأ أو مزمع للصوفية الكاذبين السطحيين الجهلة المرئيين للباطلين المترفعين الذين قام جمع من العلماء والعرفاء والمشايخ السالكين الملتزمين بالدين بتثريبهم.

ينكر الهجويري، صاحب كشف المحجوب، هؤلاء بقبح عندما يصنّف الصوفيين فيقول: «الصوفية تنقسم إلى ثلاث فئات على مراحلهم: الصوفي والمتصوف والمستصوف. فالصوفي من يكون فانياً من نفسه وباقياً من الحق والمتحرز من قبضة الطبائع والواصل إلى حقيقة الحقائق. والمتصوف من يجاهد طلباً للوصول إلى هذه المرحلة وينسق نفسه في هذا الطريق مع الصوفيين. والمستصوف من يظهر نفسه مثل الأولين للحصول على الوجاهة والمال

والمتعة الدنيوية وليس فيه شيء من الفئتين السابقتين ولم يحرز خبراً قط، حتى قيل عنهم: المستصوف عند الصوفية كالذئباب، وعند غيرهم كالذئباب»^(٢٥).

هؤلاء من الصوفيين المزيقين نشأوا وينشأون في خانقاه ويقومون بتأويلات وتفسيرات خاطئة لبعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إثر انحرافاتهم الخلقية وأعمالهم اللاشرعية وانشغالهم المتلوث. فللمثال كانوا يفسرون «اليقين» في الآية ٩٩ في سورة الحجر «واعتد ربك حتى ياتيئك اليقين» بنفس اليقين، مع أن معناه في هذه الآية المباركة «الموت» لأن حينما حان أوان الموت ينكشف الغطاء عن عين الإنسان وقلبه ويتيقن في صحة الأحكام الإلهية ويتحقق للتنبؤات القرآنية بالنسبة للأخرة. إن هذه المفردة قد استعملت في الآيتين ٤٦ و ٤٧ في سورة المدثر. إن الله يحكي عن هؤلاء الذين يكذبون القيامة قائلين فيه: «كنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين». فإذا يتضح لنا أن جماعة من الصوفية يتشبثون بهذه الآية حتى يتركوا العبادة. فهم يقولون: علينا العبادة حتى وصول اليقين، فترفع عنا العبادة بعد حصوله، فهو كلام لا طائل تحته لأن:

— أولاً، بحسب الدلائل الموجودة التي أشرنا إليها، اليقين هنا بمعنى الموت الذي تقرر لأهل الجحيم كما للمؤمنين.

— ثانياً، هذه الآية تخاطب النبي (ص) الذي لا يشوب يقينه شيء، فهل لأحد أن يدعي بأن النبي لم يكن على نزوة اليقين؟

— ثالثاً، إن التواريخ المتواترة تدل على أن النبي (ص) لم يترك العبادة حتى أنفاسه الأخيرة، وأن علياً (ع) استشهد في محرابه، كما أدى سائر الأئمة (ع) مهامهم في العبادة إلى أن لبوا دعوة ربهم^(٢٦).

علاوة على ذلك، فإن بعض مجازبي الصوفية السلبية تبعاً لاستنباطاتهم الخاطئة من بعض الأحاديث، كالحديث الذي نكرناه: «إن الله جميل يحب الجمال»^(٢٧) يفترون الآثام كترك الصلاة والأعمال العبادية الأخرى إلى حد يقومون بالأعمال المنكرة اللاقيمية، كاللواط والشذوذ الجنسي، محتجين بـ «المجاز قنطرة الحقيقة» مقبلين على البطالة والسفلة والتسكع؛ هذا السلوك القبيح جرمهم إلى انهيار وابتذال خلقي فذمهم علماء الدين، وجاء تائيبهم في كتب الفقهاء الصوفية الوردون، ولا مهم العارفون المؤمنون بالشرعية، كما نقلت روايات مثيرة للعبرة عن انحرافاتهم مقالات في تزيين أعمالهم وطعنهم نظماً ونثراً^(٢٨). لذلك نجد في أشعار بعض العارفين الإيرانيين كلسان الغيب محافظ الشيرازي كهذه الأبيات التي تلوم الصوفية من الضالين المتصنعين الذين يشكلون الصوفية السلبية:

صوفی نهاد دام و سر حقہ باز کرد بنیاد مکر با فلك حقہ باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
... فردا که بیشگاه حقیقت شود پدید شرمندہ رهروی که عمل بر مجاز کرد^(۳۹)
او کهنه الایات:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبہ می خورد
پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف^(۴۰)
... صوفیان جمله حریفند و نظر یاز ولی
زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد^(۴۱)
... ز خانقاه به میخانه می رود حافظ

مگر زمستی زهد و ریاء به هوشم آمد^(۴۲)
كذلك المولوي في المثنوي المعنوي يُركي الصوفية الإيجابية المتسمة بالعشق وينظر إلى
التصوف السلبي نظرة ساخطة يصحبها لوم للصوفيين كآيات تأتي:

هست صوفی آن که شد صفوت طلب نَز لباسِ صوف و خیاطی و دَب
صوفی گشته به پیش این لثام الخیاطة واللواطۃ والسلام^(۴۳)
صوفیان طبل خوار لقمه جو سگدلانند و جوگر به، روی شو^(۴۴)
ان الصوفي هو الذي يطلب الصفاء
وليس الذي يتمشع بثوب الصوف المخيط
أصبح التصوف لدى هؤلاء اللثام
الخیاطة واللواط والسلام
قلوبهم كقلوب الكلاب ومراؤون كالقطط

يشجب المولوي في معظم أعماله - خاصة في المثنوي - الصوفية الضالة الزهمة المندسة
بالتكرات في إطار قصص تربوية عذبة مباشرة أو غير مباشرة، ويسخر بنظرة سلبية مليئة
بالنقد من سلوكهم وآرائهم. فمن جملة هذه القصص، يأتي بقصة فكاهية تحت عنوان «ابتیاع
الصوفیة بهیمة مسافر بسبب السماع». فهو يحقر المستصوفین اللواطین الولعین الکافرین
بالاحکام الدینیة والقیم الأخلاقیة التي نُكرت في آبیات اشتهر بعض منها بـ «خر برفت وخر

ما العرفان ومن هو العارف الحقيقي؟

«العرفان» من الناحية الأيتمولوجية بمعنى معرفة الحق المتعالي^(٣٦). لكن هذه المعرفة لا تحصل إلا من طريق تصفية الباطن وتجليه السر وتحلية الروح، كما يعتقد به السالكون الذين يقطعون طريق الكمال.

هذه الطريقة الكشفية الشهودية لكسب المعرفة التي تختص بالأنبياء والأولياء لا يصل إليها إلا الذين يحسبون المجنوبين بالإطلاق، ولا يمكن لأحد أن يصل إليها إلا في ضوء الطاعة والعبادة؛ والعبادة والمعرفة التامة لا تتيسر إلا للإنسان الكامل^(٣٧). لأن شاه نعمة الله ولي (٧٣٠ - ٨٣٤هـ) أنشد قائلًا:

انسان كامل است كه مجلاي ذات اوست مجموعة اي كه جامع ذات وصفات اوست
او چشمه حيات وهمه زنده انداز او او حي جاودان به بقاي حيات اوست
انسان كامل است كه او كون جامع است تيغ ولايت است كه برهان قاطع است^(٣٨)

ان الإنسان الكامل الذي هو تجل لذاته (تعالى)

هو الذي يجمع الذات والصفات معاً في شخصه

هو ماء الحياة الذي يحيى به الجميع

وبقاؤه باستمرار في بقاء الحي الخالد

هو سيف الولاية لأنه البرهان القاطع

الإنسان الكامل الذي يجمع الكون بذاته

إننا حينما نلاحظ هذه النكتة الدقيقة في الكلام القدسي لإله العالمين حول غاية خلق الإنسان «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»^(٣٩) أي «ليعرفوه» نجد أن الغرض من خلقه هو الوصول إلى العرفان والتعرف إلى الله تعالى، والذي لا يحصل إلا بالعبادة والمجاهدة المستمرة والمصارعة مع النفس الأمارة، كما قال الله عز وجل في هذا الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^(٤٠)، يشير المولوي إليه في ديوان شمس كما في المثنوي منشداً:

كه كنزاً كنت مخفياً فأحببت بأن أعرف برأى جان مشتاقان به رغم نفس طنازه^(٤١)

فأنا كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف

لدى الأرواح المشتتة إلى معرفتي، رغم النفس الطنائة

فألقاية من العرفان الإسلامي هي التعرف إلى رب العالمين والوقوف على غرضه الهادف من خلق الإنسان، وإن يعرف ما هي مهام الإنسان أمام الله والناس وما عليه أن يؤديه في ضوء هداية الأنبياء والكتب السماوية في حياته الفكرية والعملية حتى يرقى المادرج السامية المستكملة وحينئذ لا يرى إلا الله، عارفاً أن الخطوة الأولى في هذا المسير هي التعرف إلى النفس كما جاء: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (٤٢).

من هو العارف الحقيقي؟

نظراً إلى ما قيل عن العرفان، فإن العارف الحقيقي شخصية طالب الحق أو الوعي أو العارف بالله، والذي وصل إلى هذه المنزلة بتهذيب النفس وتصفية الباطن مروراً بطريق الكشف والشهود، مستفيداً من الوسائل المجدية للوصول، وهي العبادة وإطاعة أوامر الله بعون العشق والتوفيقات الإلهية طبقاً لقابليته وقدرة فهمه ومجاورة المراحل الصعبة المليئة بالمخاطر، وهذا هو طريق السلوك إلى الله الذي يقول عارف الطريق فريد الدين العطار النيشابوري (المتوفي سنة ٦١٨ هـ) أنه يشتمل على سبع مراتب، هي الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد وال فقر والفناء. وهكذا يصل الإنسان الكامل إلى المنزلة المعنوية السامية ويوصل كيانه كقطرة إلى البحر اللامحدود الحقاني، ويحصل له الفناء في الله ويصير مصداقاً لما أنشده مصلح الدين السعدي:

عالم وعابد مصوفي، همه طفلان رهند «مرد، اگر هست بجز «عارف رباني» نیست» (٤٣)

التصوف والعرفان من منظار المولوي

طرحنا المباحث السابقة حول ضروب التصوف والصوفيين، والعرفان والعرفاء الحقيقيين مقدمة مهيأة توصلنا إلى هذه المرحلة الرئيسة لمقالنا هذا.

جلال الدين المولوي كعارف مستكمل عميق النظر يدحض التصوف السلبي والصوفيين المزورين المتصنعين ويجانب التصوف الإيجابي المتسم بالعشق، والذي يحسب شعبة للعرفان الرائق الذي ليس إلا العرفان الإسلامي نفسه، ويجاهد في إعلانه وترويجه. تدل على هذا مبادئه الفكرية المستقلة في العرفان الإسلامي، علاوة على تعجده للعرفاء والمشايخ الكبار في المتنوي وأعماله الأخرى. ونأتي بهنئين البيتين تمثيلاً لما قلنا:

عارفان كه جام حق نوشيده اند رازها دانسته وهوشيده اند

هر كه را اسرار حق آموختند مهر كردند ودهانش دوختند (٤٤)

إن العارفين الذين جرعوا كأس الحق

عرفوا أسرار (الحق) وحجوبها
أما الذي كشفوا له أسرار الحق
فقد ختموا فاه وخاطوه بإحكام

المولوي شخصية يتوخى معرفة أعلى من العلوم العادية للتعارف عليها في المجتمعات البشرية، لكنه يعترف بهؤلاء العلماء في هذين البيتين المنسوبين إليه :

عطار روح بود وسنايى دو چشم او ما از پی سنایى و عطار آمديم
و: من آن ملاى روميم كه از نظم شكر ريزد وليكن در سخن گفتن غلام شيخ عطارم
كان العطار روحاً، وسنايى عينين له،
أما نحن فقد وصلنا بعد سنائى والعطار
و: أنا شيخ الروم ذيك الذي يقطر السكر من شعره
إلا أني في مجال البيان مرید لشيخى العطار

كما يفتقى في العرفان مدرسة أسسها السنائى الغزنوي (فيما بين ٥٢٥ و ٥٤٥ هـ) والعطار النيشابوري (المتوفي سنة ٦١٨ هـ) من قبله. فهذه السامي من اجتياز وادي العرفان هو الحصول على معرفة، إن أدركها أحد، قدم عالم المعنى، كما يقول الشيخ العطار :

مغن بيندار درون ني پوست او جو نييند نره جز دوست او
هرچه بيند روي او بيند تمام نره نره كوي او بيند مدام
صد هزار اسرار زير نقاب روي مي بنموده اش چون آفتاب^(٤٥)

من المواصفات الأخرى في الرؤية الكونية لعرفان المولوي التي تدل على إعراضه عن التصوف المتسم بالزهد المتطرف أنه يخالف منتهجي هذه الشعبة من المتصوفين الذين يختارون الوحدة والتخلي عن الناس بغية الحصول على سكونية توفر لهم فرصة العبادات الاستثنائية للرقة. والتي أشرنا إليها من قبل في حياة أويس القرني وحسن البصري. فنرى المولوي يتجه اتجاهاً اجتماعياً ويرغب في موافقة الناس واصطحاب الصالحين ومجارات الأصدقاء الروحانيين، كما يخالف الرهبانية ويعتبر العشرة مع الناس من أعظم الأمور ومهام الإنسان المتكامل. فهو يشير إلى أهمية هذا الأمر في كتابه المسمى فيه ما فيه قتلاً: «إن أعظم للمجاهدة تمازج الانصار الذين أتوا إلى الحق ويولون الأديار لهذا العالم»^(٤٦).

التصوف والعرفان والتعاليم العرفانية من منظار مولوي يروح منكشفاً في مجمل آثاره المنظومة والمنثورة، خاصة في المثنوي المعنوي. فهو في هذا الكتاب الفذ، يعرف مبادئ

العرفان والتصوف المتسم بالعشق المعترف به عنده في إطار القصص المرشدة المزيّنة بتمسيحات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال كبار الدين والمعرفة، وبأجمل أسلوب يميّط اللثام عن الحقائق الموجودة في التصوف الإيجابي والعرفان الإسلامي على لسان الزمارة.

تجلي آرائه العرفانية في معرفة الإنسان الكامل

في الرؤية الكونية لجلال الدين المولوي، أن الإنسان الكامل هو رمز لصفات الله ومجلاه، والذي يجب أن يكون أسوة في الحياة الروحية، كما يكون المرشد الروحاني للذين يسلكون طريق الكمال على مرّ الدهور.

المولوي ينظر إلى إنسان كهذا نظرة زاخرة بالتوقير لأنه يراه إنساناً متمتعاً بجوهر القلب الذي يظهر الحق كما يعد مجلى الأنوار الإلهية ويحسب مظهرًا لجميع الأسماء الربوبية وصفاته، وذلك ما تدل عليه هذه الآيات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(١٧) ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١٨)، ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١٩)، علاوة على أن إنساناً بهذه المواصفات يباهي بتكريم إله العالمين وخلافته له في محمّل الأمانة^(٢٠) وأصبح متصفاً بـ «أحسن تقويم»^(٢١). فهو في ساحة الكون:

تاج کَر مناست بر فرق سرش	طوق اعطیناست آویز برش
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه اند و او غرض
بحر علمی در نمی پنهان شده	درسه گزتن، عالمی پنهان شده ^(٢٢)

بعبارة أخرى، بما أن الإنسان «عالم أكبر»^(٢٣) وجعل الله في طينته ودائع معجبة، وجعله قادراً على أن يبذل هذه الودائع من القوة إلى الفعل بفضل إرادته ويقطع طريق التكامل والعروج الروحي- الذي يستلزم بالتخلق بأخلاق الله- حيث يصل إلى أن يستطيع تسخير الطبيعة بقدرته ويجعل الكون تحت أمره كرب العالمين و «لا يرى إلا الله»، ينظر المولوي إلى هذا الإنسان الذي قطع هذا الطريق بالتوفيق ووصل إلى الله نظرة محبوب عزيز رفيع المقام ويصفه هكذا:

این چنین آدم که تماش می برم گریستایم تا قیامت قاصر م^(٢٤)

يحسب جلال الدين إنساناً- بهذه الأمارات- الذي صعد إلى أعلى درجة في الصفات والسجايا الأخلاقية- كما يشير إليه في هذا التمثيل- كيميا وكبريتاً أحمر قلما يوجد:

آن یکی با شمع بر می گشت روز	کرد هر بازار، دل پر عشق و سوز
بو الفضولی گفت او را کای فلان	هین چه می جویی به پیش هر دکان؟

در میان روز روشن چیست لاغ؟

هین چه می جویی تو هر سو با چراغ

کلو بودهی، از حیات آن دمی

گفت: می جویم به هر سو «آدمی»

می نیایم هیچ و حیران گشته ام»

گفت: من جوای «انسان» گشته ام

وهو ممن لا یوجد، فبحث عنه الفلاسفة والعرفاء والذين یسعون إلى الحقيقة ك«دیوجانوس»^(۵۶) الذي كان دائماً كثير التردد في طرق أثينا شوقاً إلى لقاء هذا الإنسان. وقد صاغ المولوي غزلیة في شأنه في «دیوان شمس» قافلاً:

دی شیخ با چراغ می گشت گرد شهر

کز دیو و ددملو لم وانسانم آرزوست^(۵۷)

گفتم که یافت می نشود چسته لیم ما

گفت آن که یافت می نشود آتم آرزوست

البارحة، كان الشيخ يطوف حول المدينة،

(مر ددا) قوله: ملئت الشياطين والسباع وأملی أن التقی إنساناً

قلت له: سبقناك إلى البحث عنه فلم نجد له أثراً...

فأجاب إن منيتي هو ذلك الإنسان الذي يتعذر لقاءه...

في اعتقاد العرفاء السالكين -كمولانا- الذين يؤمنون بالله إيماناً راسخاً، ويرون في الكون غاية وهدفاً سامياً كما يعتقدون في عالم بعد الموت والتكامل والاعتلاء الروحي للإنسان، يجاهدون بالديمومة للوصول إلى الحقيقة والكمال، فهؤلاء يعتبرون أساس المجتمعات الإنسانية واستقامة العالم. ودوام الأحياء يعتمد على وجود الإنسان الكامل الذي يعيش تحت القبة الخضراء، وفي عالما الترابي هذا، ويسوقون قافلة الطالبين للحق ليوصلهم إلى المقصود، كما يقول الحكيم المثال الحاج ملا هادي السبزواري (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ هـ-ق) المختص بأسرار:

نه در اختر حرکت بود و نه در قطب سکون

گر نبودی به زمین خاک نشینانی چند

ای مقرر چاه دوسه روزی بر ما

روگشایش طلب از همت مردانی چند^(۵۸)

فبمساعدة كون ذوي مرتبة كهؤلاء أو رجال عدة أو آدميين كملين يقول عنهم رسول (ص):

«بهم يملطون وبهم يرزقون»، فهم من المتوكلين الحاضرين الذين يقومون بعتبة الباب الإلهي ليلاً ونهاراً في ظاهرم وباطنهم «أجسادهم في الأرض وقلوبهم في السماء»^(۵۹).

إن المولوي فيما يمت إلى الإنسان الكامل بصلة يوقر فتتبن توقيراً استثنائياً ويمتدحهم

رواداً روحانيين على أنهم أسوة في الفضائل البشرية السامية وسجاياهم:

الأولى، فئة الأنبياء، بخاصة محمد رسول الله (ص) وخلفائه الحقيقيين.

الثانية، فئة أولياء الله والعارفين الواصلين ذوي الضمائر الصافية.

فهو كسلتر العرفاء الواعين، يعد النبي (ص) نموذجاً كاملاً تاماً في الأخلاق، مالكاً للصفات السامية كلها، كما يذكره بمناسبة آية «وإنك لعلى خلق عظيم»^(١٠) كسيد الكائنات، الإنسان الكامل والأكمل وشخصية ممتازة لم يكن ولن يكون له مثيل ويمدحه بهذه الأبيات:

... بهر این خاتم شده او که جود «مثل او نه بود و نه خواه ند بود»

ختمها یسی کاتبیا بگذاشتند آن به دین احمدی برداشتند

قفلهای ناگشوده مانده بود از دم «إنّا فتحناه» برگشود

او شفیع است این جهان و آن جهان این جهان زی دین و آن جازی جنان^(١١)

«إن صورة ترسم في المثنوي عن النبي (ص) لا تحتوي التعظيم والتقدیس الاستثنائي بحق هذا الكائن الأفضل فحسب، بل تدل على العشق والإقبال بحق هذا الربّي والمرشد في الكونين، والذي يعود إليه مسير هدایة الأدميين إلى صوب الحق وطريق ایصال السالكين في الشريعة، وهذا ما يشاهد في جميع هذه الصورة. إن اللوای يرى تقدم خاتم النبیین (ص) على سائر الأنبياء تقدماً غائباً يكمن في وجوده الذي يجعله سيد لولاك في الإشارة القدسية»^(١٢). قال الله تعالى في شأنه: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

رموز الإنسان الكامل وعناوينها في آثار مولوي

من العناوين التي يعرضها مولانا كرموز للإنسان الكامل ويذكره في القصص والتمثيلات مطوياً بالتدقيقات ويقوم بشرحها وتبيينها: «وليّ، پير، شيخ، قطب، او غوث، طبيب روحاني، كامل، بالغ، مرد حق، خضر وقت». يرى مولانا النموذج الحسي والإنسان المثالي الكامل متجلياً في شمس التبريزي الذي يسمى رمز النور الإلهي و«الذي هو شمس من أنوار الحق» بحسب تعبير المولوي.

عشق جلال الدين الهلّاج للفلك الروحاني - شمس - له صدی مثير في ديوانه الكبير . مولانا يرى المثاليات السامقة للحقيقة متحققة في كيانه يراه رمزاً لحكومة العشق الخالدة ونموذجاً للإنسان الكامل ويعتبر الوصول إليه أداة لدوام حياته الروحية والعرفانية.

الإخلاص الخالص لمولوي وحرقة وتحمسه - الذي يعترف به لشمس الدين محمد بن علي بن ملك داد التبريزي (٥٨٢ - ٦٤٥ هـ) - نابع من العشق والصدّاقة، ويأتي في ديوان غزلياته، كما يدل على شوقه للوصول إلى مرشد روحاني واصل إلى الحق أو «الإنسان

الکامل». المضامین الموجودة في الابیات المقتطفة من غزلین یزکوران فی ما یاتی. من دیوان شمس. مثال لتلك النار الخفية الملتهبة في العارف النقي الذي شق صدره فراقاً ويعرض في ضوءه لوحة أخرى من وجه ذلك الإنسان المثالي العرفاني الإسلامي على منظر الخيال:

مردم بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد ومن دولت پاینده شدم

گفت که سر مست نه ای، روکه از این دست نه ای

رفتم و سر مست شدم و ز طرب آکنده شدم

گفت که تو کشته نه ای در طرب آفشته نه ای

پیش رخ زنده کشش، کشته و افکنده شدم

چشمه خورشید تویی، سایه که بید منم

چو نکه زدی بر سر من پست و گنازنده شدم^(۱۳)

کما مدحه فی غزل آخر منشداً:

الا ای یاد شبگیرم، بیار اخبار شمس الدین

خداوندم، وای دانی تو از اسرار شمس الدین

کرامتها که مردان از تقاضر یاد آن آرند

به ذات حق، کز آن دارد هما ره عار شمس الدین..

ز جسم و روحها بگذر، حجاب عشق هم برادر

دو صد منزل از آن سوتر بین بازار شمس الدین

قلایدهای در دارد بناگوش ضمیر من

از آن الفاظ و حی آسای شکر بار شمس الدین

بصر در دیده بفزاید اگر دیدار ره یابد

به جای توتیا و کحل ناگه خار شمس الدین

خرابی دین و دنیا را نباشد هیچ اصلاحی

مکران لطف بی پایان و وز منجار شمس الدین^(۱۴)

ومسك الختام في مقالنا هنا ما كتبه عبد الرحمان بن أحمد الجامي في نفحات الإنس عن وصية مولانا جلال الدين محمد المولوي في أنفاسه الأخيرة لحياته المباركة خطاباً لأصحابه وتلاميذه، والتي تبين الإيمان الراسخ لتلك العارف العظيم بمبادئ الدين المقدس والأخلاق الإسلامية، والتي تشبه بخلاصة من استنباطاته في التصوف الإيجابي المتسم بالعشق والعرفان الحقيقي، وهي ما ينبغي أن يكون زاد السالكين لنيل الحقيقة: «أوصيكم بتقوى الله في السر والعلانية وقلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام وهجران المعاصي والأثام ومواظبة الصيام ودوام القيام وترك الشهوات على الدوام واحتمال الجفاء من جميع الأنام وترك مجالسة السفهاء والعوام ومصاحبة الصالحين والكرام وأن خير الناس من ينفع الناس وخير الكلام ما قل ودل والحمد لله وحده»^(١٥).

- (١) ديوان أشعار صائب تبریزی، تصحیح محمد قهرمان، طهران ۱۳۶۷ هـ.ش. ص ۷۹/۲.
- (۲) کلیات اقبال. لاهور: ۱۹۹۰ م.
- (۳) المصدر نفسه، ص ۲۳۲.
- (۴) مجموعة مقالات «روزمولانا» أي «يوم مولانا» منشورات كلية الآداب بجامعة تبریز، ص ۱۱.
- ۵۱.
- (۵) إشارة إلى بيت مولانا: مثنوی که صیقل ارواح بوده... طبعه نیکسون.
- (۶) فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبیرات عرفانی ۲، تألیف سید جعفر سجادی، تهران: ۱۳۵۴ هـ.ش. ص ۲۷ و ۱۲۸.
- (۷) تاریخ تصوف در اسلام، تألیف دکتر قاسم غنی، طهران.
- (۸) کشف المحجوب للهجویری، طهران: ۱۳۵۸ هـ.ش. ص ۹۷. ومکتب حافظ، طهران، ۲۷، ص ۱۲.
- ۱۳.
- (۹) تذکرة الاولیاء للعطار طهران ۱۳۷۴ ش. ۲۴-۲۵.
- (۱۰) کشف المحجوب، ص ۲۴ و ۲۵.
- (۱۱) المصدر نفسه، ص ۴۰ وسواها.
- (۱۲) المصدر نفسه.
- (۱۳) المصدر نفسه.
- (۱۴) المصدر نفسه.
- (۱۵) المصدر نفسه.
- (۱۶) المصدر نفسه.
- (۱۷) الإسراء، ۱۷: ۴۴.
- (۱۸) کلیات سعدي، تصحیح فروغي. طهران: ۱۳۳۰ ش، ص ۵۴۹.
- (۱۹) کلیات شمس، تصحیح فروزانفر، ۸۹/۴.
- (۲۰) ديوان حافظ، تصحیح قزوینی، ص ۱۰۳.
- (۲۱) مثنوی معنوی، تصحیح نیکسون، النفر الاول، ص ۲.
- (۲۲) المصدر نفسه، ص ۱۱.
- (۲۳) سورة النجم، ۳۵/۳۹.
- (۲۴) سورة المندر، ۱۴/۲۸.
- (۲۵) کشف المحجوب، ص ۴۰.
- (۲۶) المصدر نفسه، ص ۴۰.
- (۲۷) تفسیر نمونه، ۱۲/۱۴۲.
- (۲۸) خط سوم، ص ۹۱.
- (۲۹) ديوان حافظ، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۱، ۱۲۹۱.

المصادر:

- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) للمصدر نفسه.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) مثنوي، نيكلسون، ٤/٥٠٦٢٩، ٢/٨٢٨، ٢١٩/٢ و ٢٢٦، ٢٢٥.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) لغت نامه دهخدا، عرفان.
- (٢٨) ديوان اشعار شاه نعمة الله ولي، باهتمام محمود علمي، ص ٩٤.
- (٢٩) سورة الناريات، ٥٦/١٥.
- (٤٠) آحاديث مثنوي، فروزانفر، ص ٢٩.
- (٤١) كلييات شمس، ١١٢/٥.
- (٤٢) ارزش ميراث صوفيه، تأليف زرزين كوب، ص ١٠.
- (٤٣) كلييات سعدي، فروغي، ٤٣٥.
- (٤٤) مثنوي، ٩٣٦/٥.
- (٤٥) منطق الطير، مشكور، ص ٢٤٢.
- (٤٦) فيه ما فيه، فروزانفر، ص ٢٢٤.
- (٤٧) سورة الإسراء، ٧٠/١٧.
- (٤٨) البقرة، ٣٠-٣١.
- (٤٩) الأحزاب، ٧٢.
- (٥٠) التين، ٩٥.
- (٥١) مثنوي، ١٠٠٥/٥ و ١٠٠٦.
- (٥٢) المصدر نفسه، ٧١/١.
- (٥٣) ديوان الإمام علي (المنسوب) ص ٢٢.
- (٥٤) مثنوي، ١٢/٧١، ٥/٩٧١.
- (٥٥) المصدر نفسه.
- (٥٦) فيلسوف يوناني (٤١٣-٣٦٧ ق.م.).
- (٥٧) كلييات شمس، ٢٥٥/١٢.
- (٥٨) ديوان سبزواري، ص ٦٠.
- (٥٩) التصفية في أحوال المتصوفة، ص ٣٠.
- (٦٠) سورة القلم، ٤.
- (٦١) مثنوي، ٢/٢٢٩.
- (٦٢) بحر دركوزه زرزين كوب، ص ٨٢، ١١٤.
- (٦٣)-(٦٤) كلييات شمس، ٣/١٨٠، ٤/١٤٤.
- (٦٥) نفحات الأنس، ٣-١١٤.

حافظ الشيرازي، وجدان الأمة الإيرانية وشاعر العالمين الأصغر والأكبر

عُرف ولا يزال بلقب لسان الغيب وترجمان الأسرار، وهما جديران بربيب حاضرة الجمال
وكعبة الفن ومحبة العلماء، شيراز. وإذا كان اللقبان يشيران إلى سنة دهرية أخذ بها ملايين
الناس فتداولوا فتح ديوانه فوق ضريحه أو في مكتونات منازلهم استشرافاً لحظهم من الحياة
الدنيا وقدرهم المخبوء في شفاقة غزلياته، فإنهما يعينان امرأً أجل ثوى وراء هذه السنة:

حافظ الشيرازي سبّر في غزلياته، المتكثرة فنوناً، غيب النفس الإنسانية وأغوارها
اللامتناهية، ثم استخرج مكتوناتها ونشر ما انطوى من أسرارها فكان لسانها بلمح الإيجاز
وبيان الإعجاز.

ولست أعرف ديواناً في إيران يلود به الناس كشفاً عن قلوبهم وتنوراً لمصيرهم نظير ديوان
حافظ! كما يندر أن تقع على أثر شعري في مضمار الغزل يكشف مكتون الصدور من خير
وشر وصدق ورياء وحب وبغض، من وكه تخونه الإشارات أو العبارات أو صبر تقشي ستره
أمارات الصبر، كممثل غزليات حافظ! فقد أعلن هذا الشيرازي حرباً شديدة على أهل الرياء
والنفاق يسترون بشارات ظاهريهم التقوية باطنهم الفاسد، داعياً أحياناً - في إطار الرمز - إلى
الأخذ بالمفكر ليشير، من طرف خفي، إلى منكرهم المستتر، وكأنه يقول لهم: هذا طريق المنكر،
طويل عريض معبد فاتوه جهاراً واسلكوه إعلاناً ولا تواربوا مختالين... وهو في ذلك يعاني ما
عانتة الدعوة إلى الخير وتقوى الله في القرآن والإنجيل، وما كشفت من نفاق المنافقين ورياء
المرائين.

* أستاذ الحضارة العربية الإسلامية، رئيس مركز للغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية. أمين سر المجمع
الثقافي العربي.

كأس جمشيد

ولما كان المنكر متقشياً في زمانه، وكان اللجوء إلى تمويهه بظاهر خير قد أصبح ذكياً وقحاً يتستر به المرائون، فقد طارت غزليات حافظ كاشفة الستر في الأفاق، فبلغت، في أيامه، أقاصي الهند وآسيا الوسطى حتى الصين، وانهالت عليه الدعوات لاستزارته، وخاصة من ملوك الهند وخوفاين الترك وسائر عوالم الشرق... إلا أن ركوب البحار والضرب في الغيافي لم يكن حاجة في نفسه، ولا مطية لراحة نفس قلقة، ولا سعيًا إلى كشف الأسرار!... فقد كان قلبه زاخرًا بالتجارب، عامرًا بالحكمة أوتيتها خيرًا كثيرًا يكشف به، في لحظة تجل، ما لا تكشفه الأسفار ولا تتسع له الأعمار. اليس هو القليل:

سألها بلّ طلب جام جم از ما مي كُرد آنجه خود داشت ز بيگانه تمنا می كُرد!

أي، بالعربية:

جام جمشید کم تمنی فوادی کشف غیب، وانت فيه معادي^(١)

فؤاده مرآة لمشاهدة الكون وأسراره. لسنين طويلة كان يلحّ على الشاعر بأن يستحصل على كأس جمشيد السحرية فيتملّئ فيها ما في الكون وهو في مكانه! وما كان يدري أن في مرآته -إذا ما صُفّلت- تتجلى تلك المشاهد والأسرار، وأنه يطلب عند سواء ما عنده... فالفؤاد هو المبدأ والمعاد!

وهكذا قبع حافظ في شيراز الفاتنة لا يبرحها، إذ كانت بالنسبة إليه عالماً مصغراً وصورة عن العالم الأكبر، وكان فؤاده جام جمشيد، أي كأس جمشيد، وكذلك يكون فؤاد كل منا، كما علمنا، إن سرنا على هديه. ثم إنه كان له من مفاتن الطبيعة والحدائق وصروح العمران في شيراز ما كفاه تجسّم الأسفار وحمل عصا التسيار. فقد كان شديد التعلق بمفاتن مدينته على عكس مواطنه سعدي شاعر شيراز والأسفار وراكب المغامرات. صرّح بذلك في شعره. وحافظ، وإن تمنى زيارة بغداد حاضرة الدنيا وكرسيّ قادر شعره السلطان أحمد بن أويّس الجلایري، يعترف بأن جمال شيراز يأسر قلبه!

يقول في غزلية:

نمیدهند اجازت مرا بسیر و سَفَر نسیم خاکِ مُصلی و آبِ رُکّنا باد!

أي، بالعربية:

كفاني الضرب في الأفاق والسفرا صبا المصلي، و«رُكّنا باد»، عمّ نَهْر^(٢)...

هكذا لازم حافظ شيراز، لكن شهرته، مبدعاً، ملأت الأفاق. وضعت مدينة الجمال

والشعراء والأولياء مثواه الأخير وجسده الفاني لتبقى روحه حية وتملّ الثواء الدائم، ولو في بقعة المصلّى الغنّاء وعلى ضفّة رُكناباد الضاحكة، فتنتقل من المشرق إلى المغرب... في ترجمات فريدريش روكرت Rückert وتحيات شاعر ألمانيا العاليي غوته Goethe واقتباساته، ونتاج كثيرين من شعراء العالم.

بين المهذو واللحد: حافظاً

فارق حافظ هذا العالم المحسوس عام ١٣٨٩ للميلاد ٧٩٢ / للهجرة النبوية^(٦). وكان أبصر النور في شيراز في أواسط النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلاد / النصف الأول من القرن الثامن للهجرة. كان والده بهاء الدين قد هاجر من أصفهان إلى شيراز في عهد اتابكة فارس، وأصاب ثروة. إلا أنّ تجارته اضطربت بموته فاضطرت زوجته وابنه الحدث إلى العيش في ضنك، مما ألجأ الفتى إلى العمل بكد كي يقيم أوده وأود والدته. إلا أنه كان ميالاً إلى المعرفة شغوفاً بالعلم فكان يختلس الوقت للتردد إلى كتاب قريب حيث تتعلم مبادئ القراءة والكتابة، وأدى به الجهد المتواصل إلى حفظ القرآن غيباً فحاز لقب حافظ الذي يسبغ على من لا يخطئ في حفظ القرآن. وقد ناسب بينه وبين لقبه الشعري المعروف بالفارسية بمصطلح «تخلص» الذي درجت عادة الشعراء على نكره في البيت الأخير من غزلياتهم، وهو يعني، لغة، الانتقال، وفي هذا السياق، الانتقال إلى الختام أو النهاية.

شرع حافظ بصياغة الشعر وترويض طبعه فيه مكملاً ما كان بدأ به من دراسة علوم الدين واللغة والأدب والتاريخ وما إليها. ذلك بين في شعره من إشارات الموجزة ومن خلال أبياته وقطعه الملمعة وإيحاءاته المتعلقة بما ورد في الشعر العربي وفي الآيات القرآنية والقصص القرآني. كما أن محمد كلّندام جامع ديوانه قرّر هذا الأمر بصراحة. إذ قال إن لحافظ مطالعات وتحقيقات في علوم الأدب بشكل عام وفي دواوين شعراء العرب أيضاً. ثم إن حافظاً نفسه كرّر في أبيات له حفظه القرآن بزهو واعتزاز، قارناً ذلك أحياناً باطلاعه على الحكمة وآثار الحكماء والعلوم العقلية، إضافة إلى العلوم النقلية، من مثل قوله:

زحافظان جهان کس جو بنده جمع نکرد لطف حکما باکتاپ قرآنی

ومعناه بالعربية:

لم يجمع أحد من الحفاظ محفظة القرآن، مثلي بين لطف الحكماء ومضامين القرآن^(٧).

ومن أسف أن مؤرخي الأدب من القدماء وكتاب التذکر لم ينكروا تفاصيل من حياة حافظ الشخصية والعلمية، يستوي في ذلك دولتشاه السمرقندي من القدامى، وهدايت في القرن التاسع عشر في كتابيهما تذكرة الشعراء ومجمع الفصحاء (بالفارسية). وهذا كان باب

مؤرخي الأدب الفارسي من القدامى وأصحاب للجملوعات الشعرية. مهما يكن من أمر، يستخلص من إشارات في بعض أبيات حافظ أنه كان ذا عيال وأنه فقد اثنين من أولاده في حياته. كما أن ميرغلا معلي آزاد بلگرامي الهندي، مؤلف كتاب تذكرة خزانه عامره يذكر في كلامه على حياة حافظ أن ولداً له قدم إلى الهند اسمه شاه نعمان وتوفي في مدينة برهان پور ودفن في اسير كره. أما ما نكر حول هيامه بفتاة اسمها شاخ نبات، وأن الأمر انتهى به إلى عقد قرانه بها فليس من سند معتمد يؤيده.

قد تكون علاقة حافظ بملوك زمانه وحكامه أكثر وضوحاً، نسبياً، من حياته الحميمة. فقد كان على علاقة جيدة بهم، وكانت له عندهم مكانة رفيعة لمكانته الشعرية عند الخاصة والعامة، والتي كان يعكسها، أحياناً، حساده. كان حافظ يلبي حاجات عيشه مما يقفده عليه مدحوه، خلافاً للرأي القليل إن الشاعر كان في غنى عن أعطياتهم. وذكر شبلي نعماني أن زعم الاستغناء هذا تناقضه إشارات في ديوان حافظ وتصريحات. إذ جرى ذكر حكام عصره بالمديح في كثير من شعره، وبينهم شاه شجاع وشيخ أبو اسحق وشاه منصور وملوك يزد وهرموز. وقد عمد حافظ، أحياناً، إلى عتاب بعضهم لانحسار فيته عنه، شأنه مع ملك يزد في غزلية رائعة ذلتها جاء فيها:

عمرتان باد ومراد اي ساقيان بزم جم

گرچه جام ما نشد پر مي بدوران شما،

إي صبا يساكتان شهر يزد از ما، بگو

كاي سرق ناشناسان كوي چو كان شما،

گرچه دوريم از بساط قرب، همت دور نيست

بنده شاه شعلتيم و ثنا خوان شما^(١)

غير أن مديح حافظ ليس من النوع التكمسي الملحاح الذي درج عليه شعراؤه المعروفون في الأدبين الفارسي والعربي والذي كان يرتد، أحياناً، هجاء للممدوح إن قل عطاؤه، بل إنه كان لحاً اتيفاً بعيداً عن الزلفى، والتملق الشائع يمرره، في أغلب الأحيان في خواتم غزلياته، موجزاً خاطفاً.

سيد الغزل

في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى تبريز حافظ في فن الغزل بحيث غدا لصيقاً باسمه، على كثرة شعراء الفارسية الذين أخذوا به قبله وبعده. ولا غرو، فقد بلغ هذا الفن على يدي شاعرنا أوج كماله من حيث المعنى والصياغة، والإعجاز بالإيجاز، وتماهي العشق الحقيقي بالعشق

المجازي، فإذا الأرض والسماء متوحدتان تنتظم مظاهرها برأ منضوذاً في عقد من السحر الحافظي، يطوق جيد الملاحظة الأثيرية في وحدة وجود تزق بصور الحب، وكأنها ترد سرمدياً:

ليس في الدار غيره ديار...

قال السَّركور أوزلي: بيانه واضح ومتناغم لا يعرّوه عيب، تستشف منه علمه الكامل ومعرفته الناضجة. وهو ينبك عن سبر بواطن الأشياء وحقلتها الكامنة متجاوزاً الظواهر إليها.

إلا أن الأعظم من ذلك أن بيانه بلغ من السحر والفتنة مبلغاً لا يداني مرتبة أي شاعر من سائر الشعراء^(٧). صحيح أن حافظ أخذ بهيكلية الغزلية الفارسية كما تكاملت مع سابقيه العظام أمثال سعدي الشيرازي وأمير خسرو الدهلوي، فكانت ترلوح لديه بين الأبيات السبعة والاثني عشر بيتاً، بشكل عام، وتختم بتخلص الشاعر، أي بذكر لقبه، إلا أنه من حيث المضمون، جعل منها عالماً من الأفكار والتأملات والعبير. فيعد إذ كان موضوعها يدور قبله على العشق وحسب، فتح له حافظ باباً ريحاً على سهل الحياة المنبسط الأرجاء، تتوالى فيه مشاهد الحياة المتباعدة والمتناقضة والمفاجئة: من تبدل أحوال الدنيا ذلاً بعد عز، إلى زوال الممالك وتعاقب الفرح والحزن، والشباب والشيخوخة، والحياة والموت، فإذا به يصوغ تجاربه في نظرات فلسفية عرفانية نافذة تشرق في غزلياته برقاً خاطفاً ينير أرجاء النفس الإنسانية باللمح البليغ كنور الليزر يستاصل ولا ييضع لكانه آسٍ يجس عليلاً على حد تعبير المتنبي.

لقد غدا غزل حافظ عالماً قائماً بذاته متجاوزاً الخاطرة العشيقية المكرورة، والمعاني المطروحة، والصور المألوفة المتناسخة إلى أنوار شعشعانية تعري النفس الإنسانية وتكشف كوامن الأسرار. وليس من عبث أن تعنى حافظ. كما تعنى قلبه سنوات طو الأ. أن يظهر بكاس جمشيد (جام جم) ليقرأ في جنباتها أسرار الناس. لقد أوتي الكاس الجمشيدية بعد مجاهدة طويلة قطع خلالها أودية الكشف السبعة، فإذا خفايا الكون والناس دانية القطوف بين يديه يتملأها فترية الرؤيا ما لم تره عين، ويسمعه همس الإحياء ما لم يخطر على قلب بشر! إلا بورك له اللقب الفرد يتوالد القاباً: لسان الغيب، ترجمان الأسرار، حافظ السحر...

تجسيداً لما سبق الكلام عليه. نقدم فيما يلي نموذجاً لغزل حافظ المعبر عن مواقف متكررة

من حياتنا:

جام جم

سالها دل طلب جام جم^(۱) از ما می کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می کرد
کوهری کز صدف کون و مکان^(۲) بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
مشکل خویش بر پیر مغان^(۳) بردم دوش
کاو بتایید نظر حلّ معما می کرد
دیدمش خرم و خندان قدح باده بدست
واندر آن آینه صدگونه تماشا می کرد
گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم
کفت آن روز که این گنبد مینا^(۴) می کرد
این همه شعبده ها^(۵) عقل که می کرد اینجا
سامری^(۶) پیش عصا^(۷) وید بیضا^(۸) می کرد
گفت آن یار کز گوشت سَرِدار بلند
جرّمش این بود که اسرار هویدا می کرد^(۹)
فیض روح القدس^(۱۰) آریاز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا^(۱۱) می کرد
گفتم این سلسله زلف بتان از پی چیست
گفت حافظ کله بی از دل شیدا می کرد

(۱) جام جم: جام جمشید، جام جهان نما، جام گیتی نما، پیاله بی که جمشید داشت و گویند همه جهان را بر آن می دید، نظیر آینه سلیمان وابنه سکندر.

(۲) کون و مکان: عالم وجود و موجودات، گیتی، جهان.

(۳) پیر مغان: مجازاً بمعنی می فروش، پیر خانقاه، مالک دیر و اصلاً بمعنی پیشوای زردشتیان.

(۴) گنبد مینا: مراد آسمانست.

(۵) شعبده: آنچه بدروغ و تمویه نما یند، بازی که نمودی دارد و بودی ندارد، چشم بندی، حقه بازی.

(۶) سامری: ساحری در عصر موسی که پرستش گوساله می کرد و گروهی از بنی اسرائیل بدو گرویند.

(۷) عصا: مراد عصای موسی است که بنا بر روایات سامی چون برابر فرعون و ساحران او می افکند از آنها می شد و همه مارهای ساحران را می آویزاید.

(۸) ید بیضا: دست سبزه، بنا بر روایات سامی معجزه موسی که چون دست در بغل می کرد و بر می آورد از کف او نوری ساطع بود.

(۹) مراد حسین بن منصور حلاج بیضاوی از طرفداران معروف عقیده وحدت وجودست که بسال ۳۰۹ هجری (۹۲۱ میلادی) بفتوای فقیهان بغداد و امار خلیفه عباسی بر دار کشیده شد. صوفیان می گویند جرم حلاج آن بود که اسرار الهی را بر خلق فاش کرد.

(۱۰) روح القدس: اثنوم سوم از اقانیم ثلاثه در آیین مسیحی که مبدع حیات و تقدیس دهنده قلوب مؤمنین و پاک گرداننده دلهاست، و در اصطلاح عیسویان آتن را روح، روح الله، روح المسیح نیز می نامند.

(۱۱) مسیحا: نام حضرت عیسی، مسیح.

جامُ جَمَشِيد

ترجمة: فيكتور الكيك

جامُ جَمَشِيد، كم تمنى فؤادي
صدف الأيس جوهراً ما احتواه،
زرتُ شيخَ المجوس ليلاً أرجي
جـامَ راح بكفِّه، وطروب،
مُدّ متي كاسك العجيبةً فضّل؟
شفوّد العقل، قبله سامري،
ذلك الخلّ شَرَف العود صلياً:
روح قدّس لو عاد بالقيض مثنى
فيضُ ضفرِ الحسان لم كان؟ قالوا:
كشف غيب، وأنت فيه معادي^(١)
كيف يمتاحه من البحر صادي^(٢)
كشف سترٍ عن المعنى للمعاد:^(٣)
يقرا الكون في حيايها منذ عاده!
مأقام السّما يغيّر عماد^(٤)
بالعصا بزه، بببيض الأيادي^(٥)
كان جُرمًا أن باح بالسرّ شادي...^(٦)
فعل القوم كالسيح الفادي^(٧)
محافظة زفره مديد التنادي...^(٨)

(١) جام جمشيد، أي كاس الملك الأسطوري العتيق جمشيد، والتي كان يرى في جنباتها العالم كله مجسّد الأحداث، على غرار ما روي عن مرآة سليمان ومرآة الإسكندر، وبها كان أصحابها يكشفون الغيب. وهذه الكاس أو الجام في المفهوم الصوفي ليست سوى القلب الذي إذا صقلت مرآته بالتوق الروحي وعدم التعلق بالأشياء (حب الشيء يعمي ويصم) ونبت جميع العلائق، كشف لصاحبه ما لم تره عين ولا سمعت به أذن. فالجام ليست شيئاً خارج الإنسان، بل هي قائمة في الإنسان الساعي إلى الكمال، فكيف يطلبها وهي المبدأ والمعاد بالنسبة إليه.

(٢) الأيس، في المصطلح الفلسفي العربي انطلاقاً من فقه العربية، هو الوجود، والليس (لا أيس) هو العدم، لذلك ترجمت مصطلح «صدف الأيس» المحتوي لؤلؤة الوجود، أي جوهرة. فإذا كان صدف الوجود غير محتو جوهرة فكيف يطلبه العطشان إليه من البحر أو من الضالين على ساحل البحر، بحسب قول حافظ؟ والمعنى العام المقصود هو: إذا كانت الجوهرة موجودة في حد ذاتها خارج للصدف الذي يضمها عانة، فكيف يكلف المرء نفسه الغوص عليها في البحر؟

(٣) شيخ المجوس، يعني في الأصل إمام المجوس الزرادشتيين، وهو يرمز إلى بلع الخمرة العلوية، أي شيخ الخانقاه أو دويرة الصوفيين.

(٤) مذاقام السما... أي الكاس الجمشيدية التي يتجلى فيها الكون بأسره قديمة قدم الخلق، ولدت مع الإنسان.

(٥) إن السامري المشعوذ الذي اتخذ العجل معبوداً وتبعه جماعة من بني إسرائيل بزه وسائر سحرة فرعون النبي موسى بعصاه ويده البيضاء، في إشارة إلى الآية «وواضع يده إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء».

(٦) المقصود بالخل هنا الذي شَرَف للعود يصلبه هو الحصى بن منصور الحلاج البضاوي، أي من

بيضاء شيران، وقد يكون حافظ قصد إلى اللامعة بين اليد البيضاء ونحل البيضاء من دون نكر الكلمة بإشارة خفية أما جرم الحلاج الذي أدى به إلى حلقه فليست أقواله الظاهرة، بل ما انطوت عليه من كشف لسره مع المعشوق الأكبر، في مقام الوصول، إذ ينبغي الاكتفاء بالإشارات والتلميح دون التصريح، في نظر حافظ.

(٧) الروح القدس هو الاقنوم الثالث من أقانيم الله بحسب المسيحية، وهو المقدس للقلوب روح الله، يوالي حافظ للمعنى الولد في البيتين السابقين من دون ربط ظاهر كمادته، ليقول أن عصا موسى التي انقلبت شعباناً، ويده البيضاء التي كانت تغدو نورانية كلما ضمها إلى جناحه ليس بالامر العسير غير القابل للتصديق، فكل شيء ممكن بفيض الروح الذي غمر موسى كما غمر الحلاج فقال ما قال متماهياً والسر الأكبر، فإننا فاض روح القدس بعد المجاهدات ومقام الوصول على امرء كامل غدا بإمكانه أن يقوم بما قام به السيد المسيح فيقيم للوتى ويمشي على الماء.

(٨) إن ضفائر الحسان المعقدة للمستفيضة كالأجمة إننا ضفرت كل منها على حدة لامتدت إلى ما لا نهاية، أي إلى الابد، فكانما ضفرتها.

القب

(من جوته إلى حافظ)

الشيخ: قال يا محمد، طمس الدين

لم سمائك شعورك النبيل حافظاً؟

حافظ: احبي سؤلك عظيم، واجيب عنه قليلاً:

لاشي أعظم في ذكرتي للخطوة: الإرث المقدس للقرآن، (مناقباً) غير
سحره، وهكنا: لعل، بمقدار من التقوى يزعم عن أن ينال مني فساد
البارسات الموحية، ويرج نبواي من الذين يقدرون حق القدر حديث الرسول
وسننه.

لهذا، منحت لقب حافظ!

الشاعر: وعلى هذا، فأني سائر على خطك.

إننا، حين نفكر كلاً خرين،

نغدو شبيهم بهم

فانت شيوخ طاقاً.

لنا الذي تمثّل للصورة الرائعة لكتبتنا المقدسة كما انطبعت على المنديل
الجليل: صورة السيد!

أنا الذي في سري، انخلت الاطمئنان إلى قلبي رغم الذكران والحواجز
والهموم.

بالصورة المعلقة للإيمان

جوته

من كتاب حافظ

في الديوان العربي - الشرقي - ترجمه الدكتور فتور الله.

المصادر:

- (١) الترجمة بالعربية للدكتور فيكتور الكك، من غزالية بهذا المطلع، في أنطولوجيا (أو متقنيات) الشعر الفارسي، منشورات مؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري. و مجام جم: كاس جمشيد التي كان إذا تملأها هذا الملك الإيراني العتيق تراءى له الكون وأسراره، فهي كشافة الغيب.
- (٢) الترجمة للعربية للدكتور فيكتور الكك.
- (٣) نكر المرحوم علي أصغر حكمت، وذلك استناداً إلى مخطوطة بمكتبته لكتاب نفحات الأنس من تاليف العارف نور الدين عبد الرحمن الجامي. إذ نكر في الحاشية بخطه أن وفاة الخواجه حافظ حدثت ٧٩٢هـ وقد نوّن حكمت في كتابه جامي (طهران: ٢٢٠ للهجرة الشمسية) الصفحة ١٧٧.
- (٤) في كراس نشره علي أصغر حكمت في الشهر الخامس من سنة ١٣١٩ الهجرية الشمسية أحصى سبعة أبيات من شعر حافظ يصرح فيها بحفظه القرآن. وقد تناول حكمت في الكراس المذكور اطلاع حافظ الواسع على العلوم العربية والإسلامية المعروفة في عصره.
- (٥) جرى تأليف هذا الكتاب عام ١٧٦٢م/١١٧٦هـ، والجدير بالذكر أن الهنود اهتموا كثيراً بأثار حافظ لشهرته التي كانت بلغت تلك الديار.
- (٦) راجع كتاب تذكرة ميخانه ببالغة الأردية، وهو أفضل المصادر عن حافظ، للصفحات ٩٣.٨٠.
- وقد نشره العلامة محمد شفيق أستاذ العربية في جامعة لاهور عام ١٩٢٦ بتلك المدينة مع مقدمة جلية الفائدة وحواش تضارعا فائدة.

(٧) Sir Gore Quseley: *Biographical Notices of Persian Poets*, P.23.

إدارة التنوع في المشرق العربي وروسيا؛ تساؤلات منهجية في الديمقراطية والفاعلية

تحمل تجربة الاتحاد السوفيياتي السابق وروسيا، بالمقارنة مع الخبرة التاريخية العربية المتراكمة حول مختلف أشكال إدارة التنوع، على تقنية كثير من المفاهيم والأطر النظرية في العلوم السياسية والإنسانية عامة، وإعادة صياغة مستقبلية لابرز إشكاليات الإدارة الديمقراطية للتنوع الثقافي.

الاختبارات التاريخية العالمية في إدارة التنوع في ديمقراطيتها ودرجة فاعليتها عديدة ومتراكمة. والبحوث فيها عديدة، ولكنها غالباً مبعثرة أو تغلب فيها مقاربة عقلانية أو أيديولوجية.

بعد الزلزال الضخم المتمثل في انهيار الاتحاد السوفيياتي، تطرح تجربته وتجربة روسيا اليوم والمشرق العربي (لبنان، سوريا، فلسطين، مصر، الأردن) في تاريخه العثماني وما بعد الاستقلال، تساؤلات منهجية حول سبل إدارة التنوع؛ هذه التساؤلات جوهرية في ما يتعلق بأيديولوجية البناء القومي وسبل التعامل مع الولاءات الأولية في المجتمع (الانتية والعرقية واللغوية والدينية...) والأشكال الدستورية لضمان المشاركة السياسية. والتساؤلات جوهرية في سبيل إعادة صوغ المفاهيم حول إدارة التنوع واعتماد الوسائل المؤسسية لهذه الإدارة.

يتميز التنوع الثقافي بدرجات متفاوتة من الثبات، وهو تالياً أقل حركية من تباينات الرأي، وتندرج إدارته في ثلاثة:

١. أما تغيير في الجغرافية: الضم، التقسيم...

٢. أما تغيير في البشر: إبادة، تهجير، تطهير عرقي، اندماج قسري...

٣. أستاذ في الجامعة اللبنانية، منسق الأبحاث في المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، رئيس الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية. هذا النص مداخلة أقيمت في البيت اللبناني - الروسي، خلال مؤتمر «التنوع الثقافي: تجربة روسيا والمشرق العربي»، وقد خصّ فضيلة إيران والعرب بها.

أما تغيير في النظام: اعتماد أشكال متنوعة من الفيدرالية الجغرافية أو الشخصية، انتخاب نسبي، حكومات ائتلافية، مشاركة من خلال قاعدة «كوتاه» متنوعة هي أيضاً في أشكالها ودرجاتها...

الشكل الثالث هو الأقل قبولاً في أيديولوجية البناء القومي، ولكنه تاريخياً وعملياً، ومن خلال الخبرات التاريخية الكبرى، وخاصة خبرة الاتحاد السوفياتي والمشرق العربي، الأكثر ديموقراطية والأقل كلفة والأكثر فاعلية على المدى الطويل. ولكن يشكك في فاعليته من منطلق بناء قومي «ضد» اللوالات الأولية وبمعزل عن هياكل وسيطة في المجتمع، فالجواب هو أيضاً عملي وتاريخي. إذ إن الخيار الثالث قد لا يكون «الحل» الأمثل، ولكنه بالضرورة الحل الثاني الممكن والمقبول بعد فترات هي غالباً نزاعية. وبعبارة «حل» في السياسة خطيرة. إذ تعني غالباً «الحل النهائي» على الطريقة النازية.

المنهج الأكثر استنتاجية هو الذي يعتمد الدراسة الواقعية والمقارنة والتجارب التاريخية. إن الفكر السياسي بحاجة إلى إنشاء علم توحيد ينطلق منهجياً لا من مبادئ عامة حول ضرورة الوحدة، بل من حالات تصلح كنماذج للتعميم والاقتداء، ويؤدي تراكبها وتطبيقاتها إلى وحدة أشمل. بهذه المنهجية يصبح علم السياسة علماً ذا بعد أصيل ودولي يفيد كثيراً من البلدان التي تعاني من مشاكل داخلية وإقليمية في وحدتها الداخلية وفي تضامنها الإقليمي. وتصبح الدولة أداة جمع وتوحيد إذا كانت الجسر الذي تعبر منه كل المجموعات من دون استثناء ومن دون عزل، لا أداة يحتكرها فريق لصالحه. ولا تكون أيديولوجية الوحدة منطقية مع نفسها إلا في البحث عما يجمع رغم التباينات وليس ضدها.

الكوكاز (Caucase) هو موزاييك من الاتنيات والقوميات يفوق عددها المئة، وهو كان الأكثر عرضة للنزاع في الاتحاد السوفياتي السابق. وتحدث الاختلافات في القضايا الروسية هيلين كارير دانكوس Hélène Carrère d'Encausse عن «لبنة الكوكاز»⁽¹⁾. ليس من المفارقات أن دراسة التعدد هي التي توصل إلى استكشاف سبل الوحدة. فإن كان التعدد ظاهرة مرضية، فدراسة الظواهر المرضية هي التي في كل العلوم من دون استثناء تؤدي إلى استكشاف القوانين العلمية وقواعد الوقاية والعلاج. في بعض الحالات النزاعية، إن التوحيدين لا يوحدون، بينما التعدديون بسبب نهجهم الواقعي يتوصلون إلى التوحيد أو إلى المزيد منه.

تساؤلات منهجية

أبرز التساؤلات المنهجية من خلال تجربة الاتحاد السوفياتي السابق وروسيا الحالية، والمشرق العربي في مرحلتي الحكم العثماني وما بعد الاستقلال، والتي تحتم التجديد في البناء النظري، هي الآتية: هل تزول اللوالات الأولية في المجتمع في سياق العصرية؟ تظهر

مطالعة الصحافة العالمية مدى انتشار النزاعات الفتوية في العالم. حتى في البلدان التي تعتبر متجانسة، كفرنسا وبريطانيا. السبب هو أن العصرية تنمي هويات فردية وجماعية كانت مكبوتة في ظل التخلف. فالعصرية ليست آلية تجانسية تضع الجميع في قالب واحد. وكلما تطورت العصرية، انتشرت الحرية الفردية والديمقراطية. إن تجربة الاتحاد السوفياتي في تعامله مع القوميات مليئة بالعبر بعد أكثر من خمسين سنة من التخطيط الثقافي ذات الطابع الاندماجي الذي لم يؤد إلى إلغاء القوميات. إن العصرية بحد ذاتها لا تلغي الانتماءات الأولية، بل تنميها لدرجة أنه يقتضي عدم الاعتماد على الإنماء الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي، وإنما إيجاد سبل تنشئة لا تلغي الانتماءات التحتية، بل توظفها لصالح العام وتجعلها غير نزاعية. إن العصرية لم تحول الكندي الفرنسي إلى كندي انكليزي، ولا السويسري الألماني إلى سويسري إيطالي، بل أصبحت هذه الانتماءات عنصراً تكاملياً لا نزاعياً. ويوفر المشرق العربي عامة تكتيماً لنظرية حداثة تقول بزوال ظاهرة الأقليات لصالح الطبقية في المجتمعات التي تنمو نحو العصرية. والواقع هو العكس، لأن العصرية تزيد من النزاعات الثقافية، وكذلك من النزاعات الطبقية. إن ربط الحضارة بالتجانس المطلق يتنافر مع الحضارة التي كلما تقدمت، زادت درجات التعقيد في التركيب، وزادت درجات التنوع في المكونات، وبالتالي ثراء هذه الحضارة في مكوناتها. إن التعقيد في التركيب هو ملازم للتطور بعكس بساطة المجتمعات البدائية. وهل أهداف الحضارة طمس المكونات أم توظيفها من أجل مزيد من الغنى الحضاري والقدرة الإبداعية والديمقراطية؟

هل هناك نموذج واحد في البناء القومي؟

تعتبر أيديولوجية البناء القومي Nation building أن الدولة تنشأ بالحديد والنار، أو على الأقل انطلاقاً من مركز يمتد بالقوة إلى الأطراف على نمط الوحدة الألمانية والإيطالية والسوفياتية...، بينما هناك أشكال أخرى في البناء القومي لا تقل جدية وفاعلية تتمثل في البناء القومي بالمواثيق، أي بتنازلات متبادلة وسياسة تسوية، وغالباً أثر حروب أهلية أو داخلية (سويسرا، النمسا، هولندا، لبنان، أيرلندا الشمالية، إفريقيا الجنوبية...).

أدى المفهوم القومي الذي ارتبط بأيديولوجية الثورة الفرنسية وبمبدأ القوميات إلى الاعتقاد أن من حق كل أمة أن تكون لها دولة قومية واحدة بسيطة ومركزة. وأدى هذا المفهوم إلى المغالاة في التعصب وإلى توظيف الشعور الوطني في تأجيج الحروب والغزو وتكوين إمبراطوريات. وتتجاهل نظرية الدولة القومية كلفة سحق القوميات.

هل القبول بالولاءات الأولية وشرعيتها عامل توحيد أم انقسام؟

تظهر التجارب التاريخية، وأبرزها التجربة اللبنانية والعربية المشرقية عامة، حظوظ

الاندماج الطوعي من خلال القبول بالولاءات الأولية وشرعنتها. المثال الأبرز هو التعليم في المدارس الأرمنية في لبنان. إذ إن بعض المدارس الأرمنية قبل ١٩٧٠ كانت تعلم كل المواد باللغة الأرمنية، من حديقة الأطفال إلى الصف الثاني الابتدائي. ثم أصبح التعليم بعد هذا التاريخ وابتداء من الخامس ابتدائي باللغة العربية والأجنبية من أجل إعداد التلامذة للشهادات الرسمية، وأصبحت العربية اللغة الأولى، والفرنسية اللغة الثانية، والأرمنية لغة خاصة. إن البرامج الرسمية متبعة بشكل كامل كي تمكن التلامذة من التقدم لمختلف الامتحانات الرسمية والانخراط في التعليم العالي. وفي عام ١٩٧٣ أشرف أحد كبار الشعراء على مباراة باللغة العربية بين مدرسة لبنانية أرمنية ومدرسة أخرى تتبع نظاماً كاملاً باللغة العربية، ففاز الطالب كريس دباغيان بالجائزة الأولى. وفي بعض المدارس الأرمنية لم يتوفر في المرحلة الابتدائية لا تاريخ ولا جغرافيا باللغة العربية، خاصة بعد إلغاء الشهادة الرسمية الابتدائية. ولكن منذ ١٩٧٧-١٩٨٧ أدخلت التربية المدنية والتاريخ والجغرافيا في صلب البرامج، وأصبحت العربية في الصفوف الابتدائية اللغة الأساسية منذ حديقة الأطفال، وتضاعفت نسبة حصصها في البرامج.

في الجامعة اللبنانية كان تسييس مشكلة «التعريب» يؤدي إلى نزاع ذي طابع تنافسي. ولكن سنة ١٩٧٦ عندما انشئت فروع جامعية في مختلف المناطق، تجرد التعريب من طابعه النزاعي وأخذ يتحقق ربما بشمولية أبعد، بناء لإلحاح الطلاب أنفسهم. ويعود الانقسام التربوي في لبنان إلى تعليم تاريخ لبنان بشكل يتنافى مع المنهجية التاريخية، وليس إلى النظام التربوي الذي أدى إلى توافق بالعمق بين اللبنانيين. ولو طلب من البعض إدخال أمور تعبر عن خصوصيتهم، لما استطاعوا إلا إدخال لغة إضافية أو أدباء جدد أو أمور فولكلورية لا ضرر منها على الوحدة الوطنية، بل هي تدخل في إطار الثقافة اللبنانية والحضارة العربية.

— هل تؤدي سرعة بعض الانتماءات التحتية في أطر مؤسسية إلى تحجرها والحوّل دون تطورها؟

الجواب أن كل نظام يجد ذاته هو عامل تحجر إذا لم تتوفر فيه شروط المرونة أو لا يتم تعديله استناداً إلى المعطيات المتجددة. ولا تتجمد عملية التغيير إذا توقرت الشروط الوضعية في التفاعل في سوق العمل وفي التبادل المصلحي، وإذا كانت بنية المجتمع غير مغلقة. إن وحدة المجتمع اللبناني قائمة على درجة عالية من العضويات للتداخل *overlapping memberships* لدرجة أن الحواجز الجغرافية خلال الحرب كانت مصنوعة، بينما الحائط الذي يميز بين القبرصيين هو حائط انفصالي.

جمعت القومية العربية خلال الحكم العثماني كل العرب ضد الإمبراطورية العثمانية لأن

القومية العربية أخذت في الاعتبار واستقطبت القوميات المحلية التي تقارم سلطات الاحتلال. أما بعض موجات القومية بعد الحرب العالمية الثانية، فلم تستقطب كل العناصر لأنها انحرفت في توجهات فئوية تحت ستار الشمولية. إن بعض التدابير التي تعتمدها اليوم عملاً في السلطات العربية لا احتواء النزاعات بين مجموعات تتمتع بثقافات تحتية لا يجب أن تثير خجل المثقفين، بل قد تكون من أرقى السبل في علم السياسة المعاصر لاحتواء النزاعات. إن عدم تقويم هذه التدابير لا يساعد على زيادة فاعليتها لأنه يزعم الأمان النفسي الذي تهدف إلى تحقيقه، فتبدو عندئذ هذه التدابير وكأنها ظرفية غير نابعة من اقتناعات عقلانية وديموقراطية.

هل التخطيط التربوي المدرسي هو الوسيلة الناجعة لتحقيق الاندماج؟

أنتج الاتحاد السوفياتي، منذ لينين وطيلة سبعين سنة، ترسانة من المواد الثقافية والتربوية في سبيل «الدرجة» (من أيديولوجيا) العقول منذ الطفولة. وبوشر أولاً في تغيير كل المناهج، وحتى كتب الحساب التي تتضمن عمليات حسابية وأسماء، واستعير عنها بتمارين حسابية اشتراكية. أما التربية العسكرية في الاتحاد السوفياتي السابق، فكانت تبدأ في صف الحضنة ومنذ السنة الخامسة بهدف احترام البذلة العسكرية والخضوع للأوامر والطاعة تجاه الرؤساء التسلسليين. وأنتجت مواد للقراءة والتعليم لكل المراحل الدراسية^(١).

يستخلص من الدراسة المقارنة أن تسييس التربية يزيد من الانقسامات، بينما الحد من النزاعات السياسية في الشأن التربوي يزيد المجتمع اندماجاً. ويزداد الخلاف التربوي في العديد من الدول عندما تسعى مجموعة إلى فرض هيمنتها الثقافية أو إلى دمج الأقليات بالقوة. فبما أن التربية المدرسية هي مرتبطة بمشاكل، كاللغة أو الدين أو الهوية، فإن تحييدها في الشؤون النزاعية هو عامل اندماج على المدى المتوسط، وحتى المدى القصير، وبشكل أكثر ثباتاً واقتناعاً وعمقاً.

لا تحتكر المدرسة وسائل التنشئة، بل تنافسها العائلة وجماعة الرفاق والبيئة الاجتماعية. وإذا كانت التنشئة السياسية في تنافس مع عوامل التنشئة الأخرى، فإن مركز المدرسة هو الأقل تأثيراً، مما يحمل على التأكيد أنه لا يمكن بواسطة التربية تغيير المواقف في حالات من التباين العميق أو في النزاعات ذات البعد الثقافي. ولئن كانت التربية في هذه الحالة وسيلة اندماج، فلأنها تحول دون الانفصال التربوي بين التلامذة، وتسمح طوعاً بالاختلاط، مما يؤدي إلى تفاعل وتعرف إلى الآخر وقبول متبادل. لكن الاختلاط، إذا فرض فرضاً، فإنه يؤدي إلى مزيد من النزاعات. ويكتسب هذا الاعتبار أهمية أكبر في المشرق العربي حيث

التنشئة العائلية في الأسرة الممتدة أم في الأسرة النووية هي المصدر الأهم في الثقافة السياسية السائدة.

تقويم خبرات المشرق العربي في ضوء التجربة السوفياتية

يستدعي تقويم خبرات المشرق العربي في ضوء تجربة الاتحاد السوفياتي السابق طرح السؤالين التاليين:

— هل نظام الملل العثماني هو سمي بالمطلق؟ كما أن نظرية الدولة - الأمة قد يكون لها مساوئ، منها إجراء هندسة شعوب، حسب تعبير أحد الكتاب الإسرائيليين، وهي هندسة باهظة الكلفة أو مستحيلة التحقيق في أوضاع دولية وداخلية معقدة، فإن لنظام الملل مساوئه: كل الأنظمة السياسية تحتوي على بذور فسادها لأنها بإدارة البشر وتتطلب سبل رقابة دائمة. لا يمكن البحث في تراث المشرق العربي مع اختزال أربعة قرون من التاريخ الذي هو جزء من التراث السياسي والدستوري. لا يلغي الرفض هذا التراث، بل القبول به هو وسيلة لتخطيه. ويقتضي على كل حال فصل الاحتلال العثماني عن النظم التي وطدها في البلدان العربية، خصوصاً أن هذه النظم تتسجم مع الإسلام.

إن التاريخ الدستوري للمشرق العربي، ومنها لبنان، هو أفضل نموذج لتطبيق مبدأ الشخصية حماية للانتماءات التحتية. وبعد سقوط الإمبراطورية العثمانية استمرت بلدان الشرق الأوسط خلال الانتداب الفرنسي والإنكليزي في تطبيق أنظمة الملل، وإن كان ذلك بشكل جزئي أو غير متساو. واعتمد أيضاً مبدأ الشخصي في استونيا سنة ١٩٢٥، والتي كانت نموذجاً لإدارة ذاتية في بعض الشؤون في دولة متعددة القوميات. هل أن التقاليد الدستورية في الفيدرالية الشخصية مجرد تقاليد يقتضي تخطيها في سبيل العصرية؟ إن بلجيكا اليوم نموذج لفيدرالية الشخصية وجغرافية في آن. تم حل قضية بروكسل التي يسكنها ناطقون باللغتين بالاستناد صراحة إلى مبدأ الشخصية.

لا يعني هذا التحليل العودة إلى أنظمة الملل لئلا كانت طبيعة المجتمعات وتجاهل تطورها. إنه يعني فقط أن اختزال قرون كاملة من التاريخ الدستوري العربي بشكل رفضاً مسبقاً لأشكال تنظيمية قابلة للتكيف والتطوير في حالات خاصة. إن نظام الملل، إذا ما حصر في شؤون الأحوال الشخصية وبعض قضايا التعليم كما درج التقليد، فإنه يضع قنوات لكثير من الأمور النزاعية حيث لا يفيد أسلوب القرض أو القمع فاعلية الدولة المركزية. إن التوسع في الإدارة الذاتية لتشمل الإعلام والأمن والضرائب والعلاقات الخارجية... هو الذي يطرح تساؤلات

حول فاعليته في الحفاظ على التفاعل. لكن اللامركزية بالمفهوم التقليدي قد تكون هي أيضاً ذات فاعلية محدودة في التوحيد إذا تحولت إلى مركزيات إقطاعية تنقصر إلى قنوات التفاعل الثقافي وإلى التواصل في إطار الدولة المركزية.

ـ هل حققت أنظمة المشرق العربي بعد الاستقلال في عدولها عن التراث الدستوري العثماني والعربي مزيداً من المساواة والمشاركة والوحدة؟

لا يوجد على حد علمنا تيارات منظمة في أحزاب في المجتمعات العربية ذات توجه انفصالي محدد يعكس ما هي الحال في كثير من أنحاء العالم. والسبب هو أن المجموعات هذه أصيلة في المشرق العربي ومساهمة في حضارته ومتداخلة في اقتصاداته ومصيره. وهي في كثير من الأقطار العربية غير متمركزة في مناطق جغرافية محددة لدرجة أنه إذا ما أرادت انفصالها، توجب تحقيق تجانس على مستوى القرى والأحياء. ولا ترى هذه المجموعات من منطلق واقعي مستقبلاً لها إلا في إرساء قواعد جامعة تعلو على العصبية المحلية التي هي عنصر نزاعات تكون هي أولى ضحاياها. إن جل ما يمكن أن يحققه هذه المجموعات تجاه عملية قهر هو مضاعفة مصاعب المتعم من أجل الإقرار بحقوق ليست هي حقوق فئوية، بل حقوق أساسية من حقوق الإنسان. إذاً تنحصر المشكلة في تأمين الاستقرار النفسي لهذه المجموعات، قبلية كانت أم اتنية أم عرقية أم دينية، خصوصاً وأنها منساقطة طوعاً في الحضارة العربية، وتعتبر نفسها جزءاً من هذه الحضارة وإنماها عكس مجموعات عديدة في العالم هي غريبة عن ثقافة مجتمعاتها الكلي. لقد شذ فقط اليهود العرب المتأثرون بالتيار الصهيوني عن هذه القاعدة، إذ تصرفوا وكأنهم غرباء عن المنطقة العربية. فانعزل اليهود الشرقيون المتأثرون بالفكر الصهيوني عن المنطقة لأنهم انعزلوا هم أولاً عنها.

إن إدراك التباينات وتسييسها عنصر مولد للنزاعات. وينمو الإدراك هذا عندما تشعر إحدى المجموعات بالحرمان النسبي *privatation relative* أي شعور الأشخاص بحرمانهم من حقوق يتمتع بها أشخاص آخرون في المجتمع. وتعتمد درجة الشعور والاحساس بالحرمان على نوعية وطبيعة الجماعات أو الأشخاص الذين يقارنون أنفسهم بهم. التعامل المشرقي العربي الواقعي مع الانتماءات التحتية هو اللامع لانتشار بذور التفرقة، خصوصاً وأن البديل الانفصالية غير موجودة أصلاً. وإن وجدت، فهي محكوم عليها بالفشل بسبب القوة العسكرية التي ستجابهها. يوجد عصبية وغرائز تصطدم بواقع ارتباطها الأصلي بالمنطقة العربية وارتباط مصالحها فيه. إن سياسة دعم الولايات التحتية وشرعنتها من السلطة المركزية يقابلها سياسة واقعية من مختلف المجموعات بأن لا تطلب أكثر من ذلك. إن المجموعات

هذه، إن تعاونت مع الخارج، فهي تعرف أنه لا عدل لها وإنما مجرد وسيلة في الصراع الدولي. لذا، فإن المجموعات هذه لا تسعى إلى الانفصال، بل إلى توفير حقوق لكل المواطنين العرب في المشاركة في المشاريع العربية، وبالتالي ضد التمايز والفرقة.

وبما أنه لا يوجد خطر وضعي من عمليات انفصالية أو بلقنة، فإن توفير الأمان النفسي والحد من تسييس التباينات يحققان درجة عالية من السلم الأهلي المبني على حقوق الإنسان. أما العنف، فهو ينمي الشعور بالقهر، متجاهلاً أحياناً إدراك المهيم عليهم الذين قد ينتظرون الفرصة المؤاتية. لذلك إن التوحيد القسري هو عامل انفصال، بينما الإقرار ببعض التنوع هو عامل توحيد واندماج طوعي تدريجي وثابت.

البدائل الديمقراطية وفعاليتها: أربعة شروط

الشرط الأساسي لديموقراطية وفعالية إدارة التنوع الثقافي توفير قنوات تفاعل في إطار الدولة وفق قواعد واقعية في حساب الكلفة والمنافع، لا وفق معطيات أيديولوجية فوقية. ولا تتحقق الوحدة الحياتية إلا ضمن التناقض والصراع، إذ ليست الوحدة طبيعية، حتى في الوحدة العائلية المصغرة.

وينكر مخايل غورباتشيف «إنجازات» الاتحاد السوفياتي بينما سعى في ما بعد، بواقعية وشجاعة وبطولة إلى صيانة الاتحاد: أيها الرفاق يمكننا الإقرار بأننا عالجن مسألة القوميات. حققت الثورة المساواة في الحقوق بين القوميات ليس على المستوى القانوني فحسب، بل أيضاً الاجتماعي. الاقتصادي، وساهمت في مساواة مستويات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لكل الجمهوريات والمناطق والشعوب. إن الصداقة بين الشعوب السوفياتية هي من أهم إنجازات ثورة تشرين الأول / أكتوبر. إنها ظاهرة فريدة في التاريخ العالمي. وبالنسبة إلينا فهي الركيزة الأساسية لقوة وصلابة الدولة السوفياتية»^(٣).

على عكس هذه المقاربة، يعبر أحد الكتّاب السوفييات على مدى تجاهل عمق البعد الثقافي في البناء القومي الإرادي فيقول: «من الضروري أن نتذكر أنه في الماضي وقبل أن يتوقف تاريخ روسيا (من خلال ثورة تشرين الأول ١٩١٧) كنا أناساً طبيعيين (كبقية البشر) normaux نميز بين الشر والخير ونرى ونسمع»^(٤).

يذكر غورباتشيف في مقابلة في جريدة «لوموند» Le Monde عام ٢٠٠٢ أنه استمد توجهاته الإصلاحية من جده وجدته في المنزل، مما يعني بصورة غير مباشرة أن روايات الجد والجدّة بعد سبعين سنة هي أكثر فاعلية من ترسانة مؤلفات في التعبئة الأيديولوجية.

تتميز الديمقراطية بالقدرة على توفير البديل، على عكس الأنظمة التوتاليتارية الأحادية التي تهدد الناس باستمراريتها أو بالفوضى. ما تقتصر إليه التجربة السوفياتية طيلة سبعين سنة هو رفض البديل لصالح معالجة واحدة أحادية للتنوعات التي يتكون منها الاتحاد السوفياتي. وما افتقرت إليه أكثر المجتمعات العربية بعد الاستقلال هو رفضها المطلق واستهجائها لمختلف أشكال التنوع الثقافي وإدارة شؤون الأقليات في التراث العثماني والعربي لصالح معالجات أحادية إطلاقية. إن الاستهجان المطلق لنظام المشاركة في الحكم في لبنان (للمواد ٩٠، ٦٥، ١٠، ٩٥ من الدستور اللبناني) تحت الشعار للتكرار «بالغاء الطائفية» يدخل في إطار مفاهيم ومنظومات فكرية هي بحاجة إلى إعادة نظر، خاصة بعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية. وهذا ما تنحو إليه المادة ٩٥ المعدلة من الدستور اللبناني، والتي تنص على هيئة وخطة ومرحلية وتوافق... أي بمنطق التعامل الواقعي مع الطوائف، والذي يناقض المنطق «الإلغائي» حسب إيديولوجيات البناء القومي، السوفياتية والمشرقية العربية المستوردة أو المقمعية.

تخضع إدارة التنوع الثقافي في سبيل ديموقراطيتها وفعاليتها، إلى أربعة شروط أساسية:

— **حدود الإقرار بالتباينات:** يحمل كل نظام بذور فساد في حال عدم التقيد بحدود في الصلاحيات والممارسة. نظرية الحدود أساسية في روحية الشرائع لمونتسكيو L'esprit des lois, Montesquieu.

— **الانفتاح:** يقضي الإقرار بالتباينات الثقافية وشرعنتها بأن يكون هذا الإقرار منفتحاً من خلال حق كل فرد بأن ينتمي إلى جماعة أو لا ينتمي أو أن يخرج من انتمائه الأولي. أوجد النظام اللبناني سبيلاً إلى هذا الانفتاح من خلال القرار الرقم ٦٠ تاريخ ١٢/٢/١٩٣٦ الذي ما زال ساري المفعول حول إنشاء طلائع من الحق العام (أو النظام المدني الاختياري في الأحوال الشخصية). لكن النصوص التطبيقية لم تصدر.

— **المساواة:** لا يمكن أن يحول تطبيق أنظمة أحوال شخصية أو قاعدة مكتواة أو غيرها من التدابير في إدارة التنوع من دون التقيد بمبدأ المساواة. اعتمد لبنان في مجال الأحوال الشخصية، خلافاً للأنظمة العربية الأخرى، مبدأ المساواة في أنظمة الأحوال الشخصية، فلا يعلو أي نظام على آخر في حال تنازع الصلاحية.

— **استراتيجية المجال العام المشترك والمحاييد:** ما يجمع ويوحد وينمي التضامن الوطني هو استراتيجية حقوقية ومواطنة في توسيع المجال العام المشترك والمحاييد عن كل الانتماءات

الأولية. ويفترض ذلك سياقاً ديموقراطياً ومواطنياً وحكومية جيدة *Bonne gouvernance*. غالباً ما نتهم الأطر الدستورية في إدارة التنوع بعدم الفاعلية، بينما يعود النقص في الفاعلية إلى سوء الحكمية، لا إلى الوسيلة الدستورية المعتمدة، والتي هي بطبيعتها تفترض حدوداً في ممارستها.

لا تعطي مقاربتنا أجوبة جاهزة لمعضلة إدارة التنوع، بل تطرح أسئلة من خلال الخبرة التاريخية المتراكمة في الاتحاد السوفيياتي السابق وروسيا وخبرة المشرق العربي قبل الاستقلال وبعده، لأن الأسئلة الصلبة هي المدخل للأجوبة الصحيحة والفاعلة.

١ - حول أنماط البناء القومي

L'édification nationale dans diverses régions, N° spécial de la *Revue internationale des sciences sociales*, Unesco, XXIII (3). 1971.

٢ - الاتحاد السوفياتي السابق وروسيا

Karl Aun, "Cultural autonomy of ethnic minorities in Estonia: A model multicultural society?", paper presented at the *Third Conference of Baltic Studies in Scandinavia*, Stockholm, 1 (1975).

N. Beroutchavili, J. Radvanyi, *Atlas géopolitique du Caucase*, (Paris: Inalco, 1997).

R. Berton-Hogge, M.A. Crosnier (coord.), Arménie, Azerbaïdjan, Géorgie, *L'an V des indépendances* (Paris: La Documentation française, coll. "Les études", 1996).

Hélène Carrère d'Encausse, *La gloire des nations* (ou la fin de l'Empire soviétique), (Beyrouth, Fayard et coédition FMA - 1990), p 432.

- *L'Empire éclaté*, (Paris: Flammarion, 1978).

- *Lénine, La révolution et le pouvoir*, (Paris: Flammarion, 1979).

- *Staline, L'ordre par la terreur*, (Paris: Flammarion, 1979).

J. Levesque, *L'URSS et sa politique internationale de Lénine à Gorbatchev*, (Paris: Armand Colin, 1987).

Claire Mouradian, Dossier: "La Russie et l'Orient", *Problèmes politiques et sociaux*, La Documentation française, no 796, 16 Janv. 1998, série "Russie", 80 p.

Evald Uustalu, *The history of Estonian people*, (London: Boreas, 1952).

Georg Von Rauch (trans. by Gerald Onn), *The Baltic States-Estonia, Latvia and Lithuania: The years of Independence, 1917 - 1940*, (Berkeley: University of California Press, 1974).

Stéphane A. Dudoignon, Damir Is'haqov et Rāfiq Mōhāmmatshin (dir), *L'islam de Russie* (Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle), (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997), 352p.

S. Dudoignon (ed.), *L'islam en Russie* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997).

A. Vassiliev, Russian Policy in the Middle East, From Messianism to Pragmatism (Reading), *Ithaca Press*, 1993.

Géopolitique du Caucase, *Hérodote*, no 81, 1996.

"L'islam en URSS après 1945", in *Notes et études documentaires*, no 1.812, 8 déc. 1953 et "Aperçu sur le problème musulman en URSS", np 1.031, 8 déc. 1948.

S. Yerasimos, *Questions d'Orient. Frontières et minorités des Balkans au Caucase*, (Paris: La découverte/Livres Hérodote, 1993).

Dossier: "Douze nouveaux Etats indépendants issues de l'URSS: la CEI", *Le courrier des pays de l'Est*, La Documentation Française, no 397-398, mars-avril 1995.

Dossier: "La Russie de Poutine", *Le courrier de l'Est*, La Documentation française no 1004, avril 2000.

٣- المشرق العربي

Antoine Messara, *La gouvernance d'un système consensuel* (Le Liban après les amendements constitutionnels de 1990), (Beyrouth: Librairie Orientale, 2003), 600p.

ندوة التعددية في الدول العربية، مجلة الإفق العربي (المركز الأردني للدراسات والمعلومات)، عدد ٩، شباط ١٩٨٧، ٤٧٢ ص.

Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1990 - 1996*, (Paris: La Découverte, 1997).

J. et S. Sellier, *Atlas des peuples d'Orient*, (Paris: La Découverte, 1993).

لنطوان مسرة، «المضمون الثقافي والتربوي في الدستور اللبناني»، *الحياة الثقافية*، المجلد ١٢، أيلول ١٩٩٤، ص ٢٠-٣٠.

سعد الدين إبراهيم (تحرير)، *التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي*، مفتدى الفكر العربي، ١٩٨٩، ٣١٠ ص.

٣- التراث العربي والعثماني

Georges Young, *Corps de droit ottoman*, (Oxford: Clarendon Press, 7 vol, 1905).

G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, (Paris: Leipzig-Neuchatel, 1902).

Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, (Paris: Muzard, 1884).

٤- إدارة التنوع الثقافي

Peter L. Berger (Hrsg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft.*

Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften, Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gutersloh, 1997, 656p.

Arend Lijphart, *Democracies* (Patterns of majoritarian and consensus government in twenty one countries), (New Haven and London: Yale University Press, 1984), 230p.

André Maurois et Aragon, *Histoire parallèle* (URSS-USA), (Paris: Presses de la Cité, 4 vol., 1962).

Jean-Louis Seurin (textes réunis et présentés par), *La démocratie pluraliste*, (Paris: Economica, 1981), 328p.

Joseph Yacoub, *Les minorities: Quelle protection?* (Paris: Desclée de Brouwer, 1995), 400p.

Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism*, (University of Wisconsin Press, 1976), 564p.

Hélène Carrère d'Encausse, *La gloire des nations* (ou la fin de l'Empire soviétique), (١)
(Paris: Fayard et coédition FMA - Beyrouth, 1990), 432p., pp. 89 - 132.

Christian Jelen et Branko Lazitch, "URSS: La militarisation des enfants", (٢)
L'Express, 24 juin 1983.

Mikhaïl Gorbatchev, *Rapport présenté à la séance commune du C.C. du Parti* (٣)
Communiste du Soviet suprême pour le 60 anniversaire de la révolution, 1987, p. 47.
Cité par Hélène Carrère d'Encausse, *La gloire des nations* ou la fin de l'Empire
soviétique (Paris: coédition Fayard-FMA, 1990), 432p., p.7: "Camaraeds, nous sommes
en droit de dire que nous avons réglé la question des nationalités. La révolution a frayé
la voie à l'égalité en droits des nations au plan non seulement juridique mais aussi
sosio-économique. elle a notablement contribué à l'égalisation des niveaux des
développement économique, social et culturel de toutes les républiques et régions, de
tous les peuples. L'amitié des peuples soviétiques est une des plus grandes conquêtes
d'Octobre. Elle est par elle-même un phénomène unique dans l'histoire mondiale. Et,
pour nous, un des principaux piliers de la puissance et de la solidité de l'Etat
soviétique". (Mikhaïl Gorbatchev, 2 novembre 1987).

Alexandre Tsipko, *Moskovskie Novosti*, no 26, 1990, p. 3: "Il est indispensable de (٤)
nous souvenir que jadis, avant que le mouvement de l'histoire russe n'ait été arrêté (par
la révolution de 1917), nous étions des gens normaux, nous savions distinguer le bien
du mal, nous savions voir et entendre". (Alexandre Tsipko, *Moskovskie Novosti*).

العولمة في أربعة كتب

العولمة والتفكك (**)

كيف سينظر مؤرخو المستقبل إلى التاريخ الدولي للقرن العشرين المنصرم؟ لا شك في أنه كان عصر التباينات الصارخة، ولا عجب في أن يسميه البعض «عصر المتناقضات». فقد كان عصراً وقع فيه من العنف ما لم يقع في غيره من العصور، وكانت فيه الإنسانية مهددة بالإبادة عن بكرة أبيها، ومع ذلك شهدت بعض مناطق العالم سلاماً واستقراراً كبيرين لفترة من الوقت. كان عصراً بذلت فيه كثير من الجهود لتفعيل الدعاوى الفلسفية المنادية بحقوق الإنسان في سياق دولي، ولكنه في المقابل العصر نفسه الذي حدث فيه عملياً أفظع انتهاكات حقوق الإنسان.

يقوم المؤلف إيان كلارك في هذا الكتاب بإستقصاء العلاقات بين الطبيعة المتغيرة للدولة ومجتمعها المدني، واستكشاف الاتجاهات نحو العولمة، والتي تؤثر في الدول وفي النظام الدولي على حد سواء، وما يقابل ذلك من عمليات الانفصال والتفكك. كما يحاول أيضاً أن يضع يده على بعض الاتجاهات المتناقضة من طريق اللجوء إلى جدلية متعددة المستويات بين قوى العولمة والتفكك المتعارضة، وهي موجودة على مستوى دون الدولة ومستوى الدولة وعلى المستوى الدولي. إذ تواجه الدولة تحديات في كلا الاتجاهين. فمن ناحية لم تعد حدود اختصاصها وسيادتها من المسلّمات البديهية في عالم متشابك العلاقات. ومن ناحية أخرى تواجه الدولة مشكلات تتعلق بالشرعية في الداخل. كما أن ثمة حقيقة قلما تطرح للتعليل والنقاش، وهي أن المجتمع الدولي نفسه عرضة للتآكل والذوبان ليتحول إلى مجتمع عالمي

* باحث لبناني.

(**) العولمة والتفكك، إيان كلارك، (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٣).

أوسع في وقت تخلق هذه الإتجاهات جيوب مقاومة ثقافية وعرقية وحضارية جديدة. والنتيجة المتراكمة هو ذلك النظام الدولي في القرن العشرين الذي تكثر إبدانه والذي يسعى إلى أن يعد برنامجاً المندي إلى للساحة الدولية، في وقت يُغض الطرف عن أمور وحشية على نطاق غير مسبوق، سواء على الصعيد الداخلي للدول أو على الصعيد الدولي.

لا يحاول المؤلف في هذا الكتاب أن يسرد تاريخ العالم خلال القرن العشرين سرداً شاملاً، وإن كان يركز في بعض الأجزاء على أوروبا والأطلسي، لا لسبب إلا للتركيز على الأنشطة التي أدت إلى نشوء أقوى الدول، ولأن هذه المناطق كانت مركز العوالة خلال القسم الأكبر من القرن الفائت. وينبع هذا التركيز الجغرافي من الإهتمام بعدد من الأسطة الرئيسية ولا بد من طرحها بإيجاز في ما يأتي: هل كان الإتجاه نحو الترابط العالمي عملية ذاتية نسبياً هيأت مناخ التحول الذي تحتمت فيه إدارة العلاقات الدولية وتوجيهها للتكيف معه أو من منظار آخر، رغم أن الإختيار من الناحية التطبيقية ليس بهذا الوضوح؟ هل كانت العلاقات الدولية نفسها قوة تكوينية شجعت التوجه نحو العوالة تارة أم أعاقمت المضي في طريقها تارة أخرى؟ على أي حال، يشير هذا الموضوع إلى وجود علاقات عميقة الجذور بين التطورات القومية والتطورات المعتمدة عبر القوميات والتطورات الدولية. وتحاول هذه الدراسة أن تضع مقدمة تاريخية لهذه العلاقات المتداخلة. وتلك قضية لها أهميتها، ليس لأنها تعين على فهم التاريخ فحسب، وإنما لأنها تعين على فهم هذا التشابك المعقد. وأي إلمام بأبعاد الاختيارات السياسية التي تستطيع أن تساهم إما في الاندماج وإما في التفكك، هي أمور لا غنى في تعاملنا مع القرن الجديد.

تؤخر دراسات كثيرة بالسرد التاريخي المباشر لأحداث القرن العشرين. على أن مبرر دراسة إيان كلارك ليس أنها تكرر لتلك الدراسات، بل لأنها نظرت إلى أحداث القرن الماضي بصورة غير مباشرة من طريق دراسة أثرها في عمليتي العوالة والتفكك التوأميتين. وبدلاً من أن يعتبر المؤلف أياً من العمليتين مستقلة ومستمرة ولا رجوع عنها، ولا ارتباط بينهما وبين حركتي المد والجزر في العلاقات الدولية، ذهب في هذا الكتاب إلى أن العمليتين من الظواهر المصاحبة لإستراتيجيات اقتصادية وسياسية أوسع نطاقاً، هي في حد ذاتها نتاج لاختيارات محددة لسياسات الدول. وبهذا يمكن اعتبار كل من العوالة والتفكك انعكاساً للأحداث الرئيسية التي شهدتها القرن العشرين، كما هي الحال في مسرحيات الظل (التي تدور أحداثها من خلال شخصيات تظهر ظلها من خلف ستارة)، والتي إن درسناها، استطنعنا فهم أهم العوامل المميزة التي أثرت في مجريات أحداث القرن العشرين.

تكمّن أهمية هذا المنهج في أنه لا يرجع كفة أي من العوالة أو التفكك ترجيحاً مطلقاً يجعلها الاتجاه الوحيد الذي يسود الأحداث خلال حقبة تاريخية بعينها. فكلما الاتجاهين يحدث في

الغالب بصورة متزامنة، وغالباً ما يعكس النظام الدولي التناقض للمصاحب لحدوثهما معاً. وكمثال على ذلك، فقد ظهرت في التسعينات من القرن العشرين نزعات واضحة في كلا الاتجاهين وفي آن معاً، وإذا جاز القول فقد تنامت الأبعاد الاقتصادية للعولة بقوة، غير أنها توافقت مع الإنبعث غير المتوقع للحركات القومية العرقية التي مزقت المجتمع الدولي، بل وبعضاً من الدول التي تكونه. وفي أوقات أخرى قد يسيطر أحد الاتجاهين على الآخر كما حدث في العشرينات عندما كانت قوى التدويل هي الأقوى في ما يبدو، بينما أثبتت قوى التفكك في الثلاثينات أنها لا تقاوم.

كل هذا معروف. ولكن ما سعى المؤلف لإضافته في هذا الكتاب هو الربط الصحيح بين سياسات الدول المهيمنة في هذه الفترة من جهة، وبين هذين الاتجاهين المتعارضين من جهة أخرى. وينطوي كثير من الكتابات في هذا الموضوع على افتراض ضمني فحواه أن سياسات الدول نفسها تقاذفها أمواج عاتية من بحور العولة والتفكك العاصفة. أما هذه الدراسة فاتبعت منهجاً ينطوي على فروق طفيفة، وإن كانت أكثر دقة، ولكن في بعض الأحوال تكون الاختلافات جوهرية، بحيث تكون علاقة التتابع السببي معكوسة، ولا يقتصر الأمر على آثارها.

العولة والتفكك في سياسات الدول على نحو طارئ، يعتذر للتنبؤ به، بل يتعدى ذلك إلى الأدلة الواضحة التي تقدمها العولة والتفكك على الاختيارات التي أقدمت عليها الدول في رسم سياساتها، وبالتالي فإنهما يشكلان مدخلاً ملائماً للمؤرخ الذي يرغب في فهم هذه السياسات. وبإختصار، فإن ما يعرضه هذا الكتاب ليس سردياً آخر لأهم أحداث القرن العشرين، مثل الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، وإنما هو ببساطة شديدة منظار يبدل نظر من خلاله إلى هذه الأحداث، لتحديد موقعها ضمن إطار تاريخي أوسع نطاقاً.

ولكن السؤال يطرح نفسه حول جدوى هذا المنهج. فثمة خطر موجود في الدراسات الحالية من أن يصبح انعدام الترابط الشديد الواضح بين الأحداث هو الفكرة السائدة. فقد بدأ المؤرخون فعلاً في عرض الشكل العام للقرن العشرين باعتباره فترة من عدم الاستقرار بدءاً من التسعينات فصاعداً. على أي حال، تحيط الشكوك بكل هذه التعميمات لناحية الجغرافية، لكنها تتسم بالتكلف من الناحية التاريخية لناحية إغفالها علاقة التفاعل المستمرة بين العولة والتفكك طوال القرن العشرين. لكن المؤلف ظل يأمل في أن تسمح البنية الموضوعية للعمليتين بتقديم أدق تفسير للفرقات المختلفة (مثل سنوات ما بين الحربين العالميتين ١٩١٩-١٩٣٩، وما بين الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة ١٩٤٥-١٩٩٠). فضلاً عن عمليات معينة أخرى (مثل التحرر من الإستعمار)، لأن هذه العمليات كانت تجسد اتجاهات متضادة تتزامن فيها عناصر التكامل والتفكك.

وبدلاً من أن يقوم المؤلف في هذه الدراسة بتفسير أحداث القرن العشرين من خلال

التركيز على التباين الشديد بين شطريه، فإنه يقدم رؤية أكثر تنوعاً تقر بترابط الأحداث وانعدام الترابط بينها في إطار جدلية متكررة. أضف إلى هذا أن ذلك يتيح فرصة للشرح والوصف من خلال تحديد هذه الاتجاهات في الطبيعة المتغيرة للدولة وسياساتها التي تعمل من خلال النظام الدولي.

الاقتصاد العربي في عصر العولمة^(٥)

ينطلق هذا الكتاب من فكرة أساسية هي أنه إذا كان لا يمكن الحديث، في ظل المعطيات القائمة ومحدودية العلاقات الاقتصادية العربية البينية، عن الاقتصاد العربي بوصفه حقيقة اقتصادية مترابطة ومتفاعلة عضوياً ككيان اقتصادي متكامل، فإنه لا يمكن في الوقت ذاته إغفال أوجه الشبه والترابط بين الاقتصادات العربية، أو بعضها على الأقل (مثل اقتصادات دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية)، فضلاً عن وجود بعض مظاهر التقارب الاقتصادي التي نجحت بدرجات متفاوتة، مثل انتقال العمالة بين الدول العربية وتحولاتهم المالية. فالقول بأنه لا يوجد اقتصاد عربي ككيان «مقلم» لا يمنع، في ظل ضرورات التكامل التي تفرضها العولمة، من الاعتقاد في إمكان تحقق ذلك في المستقبل. فالاقتصاد العربي من هذه الناحية «كيان كامن».

وإذا كان تعبير «الاقتصاد العربي» يشير قدرًا من اللبس والإبهام، فإن تعبير «عصر العولمة» ليس بأفضل حالاً. فالحديث عن عصر العولمة يعطي انطباعاً بأن هناك شيئاً جديداً قد بدأ، وأن له تاريخاً محدداً بحيث يمكن أن نتحدث عما قبل العولمة أو ما بعدها. والحقيقة أنه لا يوجد اتفاق على المقصود بهذا الاصطلاح الذي جرى استخدامه بعد انتهاء الحرب الباردة للتعبير عن تغير في ميزان القوى الدولية اثر انهيار الاتحاد السوفياتي. أما مضمون هذا التعبير فيختلف من كاتب إلى آخر. فبعضهم يرى فيه ظاهرة تكنولوجية بالدرجة الأولى مرتبطة بالأساليب الإنتاج في الصناعة والاتصالات والمعلومات. ويرى فيه آخرون تعبيراً سياسياً عن هيمنة النموذج الأميركي وقيمه على العالم. ولذا كانت الحقيقة تجمع بين هذا وذاك، فإن الاختلاف يظهر أيضاً حول ما إذا كان ما يسمى بالعولمة انقطاع في التاريخ، أم مجرد استمرار لتطور بعيد وقديم يجد جذوره في الماضي، بحيث إن ما نراه اليوم على السطح ليس إلا تعبيراً عن واقع عاش معنا لفترات طويلة؟ من هذا لا يمكن الجزم بأن العولمة قد بدأت في تاريخ محدد، قبله كنا نعيش في عصر «ما قبل العولمة»، وبعده في عصر «العولمة»، بل إن العولمة تنتشر بدرجات متفاوتة بين أجزاء المعمورة، فضلاً عن أنها تتعايش في البقعة نفسها مع أوضاع وتقاليذ سابقة. وهكذا يتضح أن العولمة تعبير فضفاض يسمح بمناقشة كل شيء ولا يمنع من تجنب أي شيء.

(٥) الاقتصاد العربي في عصر العولمة، حازم الببلاوي، (البر دبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢).

تأسيساً على ما تقدم، لا يبدو موضوع «الاقتصاد العربي في عصر العولمة» موضوعاً واضح المعالم، بل يمكن أن يعالج بطرق مختلفة ومتعددة وفقاً لطبيعة الباحثين الذين يتناولونه. من هنا، من الضروري أن يبدأ الباحث بتحديد فهمه لحدود الموضوع، وما يرى التعرض له وما يفضل تجاوزه، وأسباب هذا الاختيار. وبطبيعة الحال، فإن هذا الاختيار يتوقف على الموقف الذي يحدده الباحث من مفهوم «العولمة» وحدود هذا المفهوم وإطاره، لكي يتناول من خلاله الوضع في الاقتصاد العربي. ويتحدد هذا الموقف لكل باحث في ضوء العديد من الاعتبارات الموضوعية والتفضيلات الشخصية. ولكن هناك أيضاً «التكوين» وأحياناً «التشويه» المهني. فإذا كان الباحث اقتصادياً غلبت الناحية الاقتصادية على تحليلاته، تماماً كما تغلب الناحية السياسية على الباحث المتخصص في علم السياسة، والناحية الاجتماعية على المتخصص في علم الاجتماع، وهكذا.

من هنا، فإن معالجة الموضوع لا تخلو من الاعتبارات الشخصية، وقد غلبت الناحية الاقتصادية على التحليلات المتضمنة في هذا الكتاب نظراً لأن الباحث اقتصادي في تكوينه العلمي. ولكن هذا لا يعني في المقابل أن جوانب التحليل الأخرى السياسية والتاريخية والثقافية قد غابت تماماً؛ فذلك أمور لا يمكن تجاوزها لفهم الاقتصاد نفسه، وخاصة عندما يكون الحديث عن الاقتصاد السياسي لنطاق إقليمي محدد كالنطاق العربي. وفي ضوء ما تقدم حول طبيعة الموضوع، فقد تم تقسيم الكتاب إلى ثلاثة فصول: الأول عن «الاقتصادات العربية»، والثاني عن «العولمة»، والثالث عن «تطلعات وتحديات أمام الاقتصاد العربي».

يغلب على الفصل الأول الجانب الوصفي. فهو سرد لأوضاع الاقتصادات العربية. وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن يقتصر هذا الاستعراض على سنة واحدة، بل يقدم أيضاً اتجاهات عامة لشكل الموارد والإنتاج والعلاقات الخارجية، البينية والعالمية. والغرض من هذا الفصل السردى هو إرساء ما يمكن أن يطلق عليه الشروط المبدئية (Initial Conditions). فالطور محكوم عادة بأمرين: الشروط المبدئية وقوانين الحركة والتغيير. أما الشروط المبدئية فهي تحدد شكل وطبيعة نقطة البداية. وأما قوانين الحركة والتغيير فهي تتوقف على السياسات والمؤسسات القائمة. ولكن هذه السياسات والمؤسسات، مهما بلغت كفاية التصميم، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز هذه الشروط المبدئية. فهي نقطة البداية التي تحدد المسار، وخاصة في المدى القصير. أما في المدى الطويل فإن العبرة تكون لقوانين الحركة والتغيير.

وإذا كان الفصل الأول هو إرساء خلفية عامة عن أوضاع الاقتصادات العربية، فإن الفصل الثاني يحاول أن يستخلص أهم الاتجاهات العالمية المعاصرة في الاقتصاد الدولي، وذلك في ما طلق عليه أحياناً «العولمة». ويهدف هذا الفصل إلى إعطاء صورة وضعية (Positive) عما يحدث في العالم، وخصوصاً نتيجة التطورات التكنولوجية الحديثة وأثرها في المعلومات

الإقتصادية الدولية، وذلك بصرف النظر عن الحكم عليها. فالغرض من هذا الفصل هو إدراك ما يحدث والتطورات والاتجاهات، وليس الحكم عليها بأنها خير أو شر. فذلك أمر يرجع إلى قيم ومعتقدات كل فرد. وفي جميع الأحوال، فإن الفرد مطالب - قبل الحكم التقويمي - بأن يدرك ما يحدث على أرض الواقع وحجمه واتجاهاته، وله بعد ذلك أن يتخذ الموقف أو الحكم الذي يراه محققاً للمصالح والمبادئ التي يؤمن بها.

وأخيراً يأتي الفصل الثالث في محاولة لإثارة عدد من القضايا التي تطرح نفسها على الدول العربية إزاء ما يحدث حولنا في العالم. وفي حين أن الفصلين الأول والثاني تغلب عليهما درجة أكبر من الموضوعية - إلى حد ما - سواء لناحية وصف أوضاع الاقتصادات العربية أو محاولة استخلاص أهم التطورات العالمية المعاصرة، فإن الفصل الثالث لا يخلو من قدر من الانقضاء الشخصي لبعض القضايا المهمة، أو حتى من المضاريات التاملية، وهذا هو تحدياً دور المفكر، إذ لا يستطيع أن يقدم إلا بعض تصورات، وربما آماله. أما أصحاب القرار من رجال السياسة ورجال الأعمال والمؤسسات في الداخل والخارج، فإن لهم منطقاً آخر قد يختلف معه، ولكنه دائماً أكثر فاعلية من تأملات المفكرين.

ليس من المتوقع أن يجد القارئ في هذا الكتاب كل ما يتطلع إلى أن يسمعه عن الاقتصاد العربي. فهناك بالضرورة تفصيلات وجوانب لم تجد طريقها إلى صفحات الفصل الأول. وبالمثل فإن ما يتعرض له الكتاب من «العولة» لا يعدو أن يكون صورة عامة إجمالية تغفل بالضرورة جوانب لم تجد مكانها فيه. وأخيراً، فإن الفصل الأخير لن يكون القول الفصل في كل التحديات التي تواجه الاقتصاد العربي في ظل «العولة»، وإنما هو مجرد استعراض لبعض القضايا الرئيسية، وإن أهمل قضايا أخرى قد لا تقل أهمية.

وإذا كان الكتاب لا يدعي أنه يغطي كل هذه الجوانب، فإنه في المقابل يزعم أنه يتناول معظم هذه الأمور بشكل عام وإجمالي، بما يعطي الصورة العامة، وإن اختلفت بعض التفاصيل. فالكتاب يحقق أهدافه إذا خلص القارئ بعد الإنتهاء منه إلى الإحاطة بأهم خصائص الاقتصاد العربي ونقاط الضعف والقوة فيه، وإذا أدرك أهم الاتجاهات التي تحرك الاقتصاد العالمي، سواء في جانبه التكنولوجي أم المؤسسي.

العولة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء^(*)

تقوم أطروحة هذه الدراسة على مقولتين: أولاهما أن للعولة ترتبط بالانظام الرأسمالي،

(*) العولة من منظور اقتصادي وفرضية الإحتواء، عبد المنعم السيد علي، (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٢)، في سلسلة دراسات إستراتيجية، العدد ٨٢.

وتمثل أقصى مراحل تطور الرأسمالية. أما المقولة الثانية فهي أن العولة ستتقل الدول النامية (دول الهامش من طور التبعية للدول المتقدمة (دول المركز) إلى طور الاحتواء، بحيث تقفها استقلالها في رسم سياساتها وإدارة اقتصاداتها الوطنية.

لا شك في أن التقدم التقني الواسع، وثورة المعلومات والاتصالات الجارفة، والتوسع الهائل في الإنتاج العالمي، والتزايد المنقطع النظير في التبادل التجاري الدولي، والتدفقات الدولية الكثيفة؛ ساعدت كلها في بروز «العولة» التي أصبحت سمة العصر منذ العقد الأخير من القرن العشرين.

وتعني العولة - من منظور اقتصادي - نظاماً تجارياً عالمياً مفتوحاً تزول فيه جميع المعوقات أمام التجارة الدولية، أنياً أو تدريجياً، وتصبح فيه حركة السلع والخدمات والعوامل (مثل رأس المال والعمالة والتقنية والإدارة) عبر الحدود الدولية. في ظل الظروف العادية - حرة ومن دون عائق، وتغذو التجارة الحرة المتعددة الأطراف هي القاعدة وليس الاستثناء. وبذلك تغذو العولة - في جوهرها - انعكاساً لتكامل اقتصادي دولي متزايد في أسواق السلع والخدمات ورأس المال.

يرى الباحث أن العولة عملية أو منظومة، وليست مجرد ظاهرة عابرة. وهي منظومة لها آلياتها المتمثلة في تراجع دور الدولة الإنتاجي، وتساعد دور القطاع الخاص، ما يقتضي تحرير حركة السلع والخدمات ورأس المال، والدفع باتجاه التكامل الاقتصادي الإقليمي والعالمي. أما الوسائط التي يجري من خلالها تحقيق ذلك، فتمثل في الاستثمار الأجنبي المباشر من خلال الشركات المتعددة الجنسية، والاستثمار الأجنبي غير المباشر من خلال الأسواق المالية، والتكتلات الاقتصادية الدولية، والمنظمات المالية والاقتصادية الدولية المتمثلة في البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية.

ويعتقد الباحث أن العولة شكل من أشكال إدارة الصراع بين دول الشمال المتقدمة اقتصادياً حول الأسواق والموارد الاقتصادية والطاقة والإنتاج، وهو حل يقوم على التعاون بين القوى الكبرى المتكافئة، وعلى المنافسة المتكافئة في ما بينها بهدف الهيمنة على الاقتصاد العالمي، من خلال جعل «الاعتماد المتبادل» موجهاً ومنضبطاً وفاعلاً وقوياً بحيث لا تستطيع دول أخرى خارج نطاق هذه القوى مواجهته على قدم المساواة معها.

وعلى العكس من نظام «الاعتماد المتبادل»، فإن هناك نظاماً آخر للتفاعل الاقتصادي يتمثل في نظام الشمال / الجنوب المؤلف من علاقات بين اقتصادات السوق المتقدمة في الشمال، والعالم الثالث النامي ذي الاقتصادات الأقل تقدماً في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية في الجنوب. ويقوم هذا النظام على مفهوم «التبعية». إذ تتمثل المشكلة الرئيسية التي تواجه دول العالم الثالث في اعتمادها أو تبعية اقتصادها للاقتصادات الأقوى في النظام الغربي. وبينما

بشكل «الاعتماد المتبادل» علاقة متسقة نسبياً، فإن «التبعية» تعكس علاقة غير متسقة بين الشمال والجنوب.

ثم يتناول الباحث أثر العولة في الدول النامية، فيرى أن العولة تزيد القيود الاقتصادية على النطاق العالمي، ليس من خلال إلغاء الرسوم الجمركية التي كانت تهدف أصلاً إلى حماية الأسواق والمنتجات المحليين فحسب، وإنما أيضاً من خلال إخضاع المنتجين في الدول الصغيرة إلى منافسة دولية غير متكافئة، ولا تستطيع هذه الدول مقاومتها غالباً، ما يؤدي إلى تدمير قدرة حكوماتها على تنظيم اقتصاداتها الخاصة، فضلاً عن أنظمتها المالية.

إن التخلي عن مبدأ الدولة الأولى بالرعاية وعن شرط المعاملة التفضيلية، أي منح الأجانب المعاملة نفسها الممنوحة للمواطنين، وتحويل القيود غير الجمركية إلى قيود جمركية مع تخفيض القيود الجمركية، وبالتالي إلغاء دعم الإنتاج المحلي؛ كل ذلك سيزيد المنافسة الدولية في ظل أوضاع اقتصادية غير متكافئة بين الدول المتقدمة والدول النامية.

أما في ما يخص آثار العولة المالية في الدول النامية، فإن التحرير المالي قد يكون مفيداً بصورة أولية للدول النامية، إذ قد يؤدي إلى زيادة التدفقات المالية والاستثمارات الأجنبية إليها. لكن ذلك قد يكون على حساب استقرارها الاقتصادي، إذ تتسم طبيعة هذه التدفقات المالية بأنها قصيرة الأجل ومضاربة، وتتأثر بسهولة وبسرعة بتقلبات العوائد عليها والتغيرات في أسعار الفائدة في المراكز المالية المختلفة، ما يزيد المخاطر التي يتعرض لها الاقتصاد المتلقي، فرد فعلها للهزات المالية يكون سريعاً عادة، كما برهنت عليه الأزمة المالية في المكسيك عام ١٩٩٤، وفي جنوب شرق آسيا عام ١٩٩٧.

وستواجه الدول التي تملك أسواقاً مالية صغيرة وغير متطورة مخاطر أكبر نتيجة للإنتاج المالي والاقتصادي، لا سيما أمام رأس المال الأجنبي المتدفق إليها من دول أجنبية أكثر تطوراً. كما ستتعرض الأسواق والمؤسسات المالية، وخصوصاً الأجهزة المصرفية، لمنافسة شديدة نتيجة لإنضمامها إلى الاتفاقية العالمية لتجارة الخدمات التي تم التوصل إليها عام ١٩٩٧، والتي وافقت ٧٠ دولة بموجبها على فتح أسواقها المالية للمنافسة الخارجية بدرجات متفاوتة. وهي تغطي أكثر من ٩٥ في المئة من الأسواق المالية العالمية.

إذا أضفنا إلى هذا الحجم الهائل من الديون الخارجية التي تنوء الدول النامية بحملها، فإن العولة المالية وحرية حركة رأس المال، وتدفقات رأس المال القصير الأجل - السابخ كما يسمى (Hot Money) - ستزيد من الأعباء المالية ومخاطر عدم الاستقرار الاقتصادي الكلي في تلك الدول، ويحرمها في النهاية من مصادر الاستثمار الأجنبي التي تبشر به العولة الاقتصادية، وتبرهن أن ذلك النسبة الضئيلة من الاستثمار الأجنبي التي تتدفق نحو تلك الدول، في حين

ويتعرض الباحث كذلك لعلاقة العولمة بالتنمية الاقتصادية في الدول النامية، فيشير إلى الرأي الذي يميناه دعاة العولمة الذين يعدون العولمة جزءاً من استراتيجية التنمية الاقتصادية في الدول النامية، وذلك اعتماداً على السوق الدولية، ويعني ذلك نمطاً من التنمية ذا توجه خارجي معتمد بشكل أساسي على الصادرات. على أن يُربط ذلك بتكامل اقتصادي إقليمي يتفق مع سياسات التوجه الخارجي نحو بقية العالم، بعيداً عن السياسات التنموية ذات التوجه الداخلي المبنية على أساس الإحلال محل الواردات وإنتاجه «الاكتفاء الذاتي»، التي تتعارض مع ما يلزم لجني منافع التكامل الإقليمي من وجهة النظر الاقتصادية.

غير أن للدول النامية أوضاعاً تختلف عن الدول المتقدمة، واحتياجات خاصة بها نتيجة لتدني موقعها في سلم التنمية الاقتصادية، ولذلك فهي تعطي وزناً أكبر لنقل التقنية والوصول إلى أسواق أوسع ولجذب تدفقات أكبر من الاستثمار الأجنبي المباشر. كما أنها، من ناحية أخرى، تواجه تحديات كبرى في ما يتعلق باستقرارها الاقتصادي الكلي وإدارة سعر الصرف وتدفقات رؤوس الأموال، وهي تحديات تحد في الغالب من إمكانات الإصلاح الاقتصادي المتجه إلى السوق والمنكفىء نحو الداخل. ولكن التوجه الخارجي للتنمية في الدول النامية يمكن أن يحقق مكاسب ملموسة من خلال التكامل الاقتصادي الإقليمي، شرط أن يكون جزءاً من حزمة متكاملة من الإصلاحات الاقتصادية، ومن ذلك التحرير الداخلي المتعدد الأطراف، مع التركيز على الآثار الدينامية الجوهرية للتكامل، بما في ذلك تشجيع تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر شرط الاستفادة من توزيع العمل على أساس إقليمي، وتحسين الكفاية، ونقل التقنية، وتحقيق وفورات الحجم من خلال الدخول إلى أسواق أوسع وتيسير التجارة والاستثمار.

ويناقش الباحث أخيراً أثر العولمة في الدول العربية التي، وإن كان ينطبق عليها بالنسبة إلى آثار العولمة ما ينطبق على دول العالم الثالث، فإن لها وضعاً خاصاً. إذ نجد أنها مرتبطة بالاقتصاد العالمي، وخصوصاً المتقدم منه في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية واليابان ارتباطاً وثيقاً يصعب الفكك منه انفرادياً. فعلى سبيل المثال بلغ حجم تجارتها الخارجية عام ١٩٩٨ نحو ٢٨١,٥ مليار دولار وصلت نسبته إلى الناتج القومي الإجمالي العربي في تلك السنة إلى أكثر من ٥٠ في المئة، في حين لم تزد نسبة تجارتها البينية إلى مجمل تجارتها الخارجية في العام نفسه عن ٩,٧ في المئة فقط. كما نجد أن النفط يشكل نسبة عالية جداً من هذه التجارة: إذ تصل نسبته في صادرات الدول العربية إلى نحو ٩٠ في المئة منها، بينما تؤلف السلع الغذائية والاستهلاكية الخفيفة والسلع الرأسمالية معظم وارداتها من السلع والخدمات. وأخيراً، نجد أن هناك استثمارات عربية ضخمة يقدرها بعض الاقتصاديين في

حدود ٧٠٠ مليار دولار أو أكثر، مستثمرة في أسواق المال في دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية واليابان على شكل ودائع مصرفية أو محافظ استثمارية، وبعملة دولية مختلفة، تستخدمها جهات أجنبية فتديرها أو تكون مستودعة لديها.

وبما أن الانضمام إلى منظمة التجارة العالمية يؤدي إلى تعميم شرط الدولة الأولى بالرعاية، ومنح الأجانب المعاملة نفسها الممنوحة للمواطنين لفاعية شروط الاستثمار والتجارة، وتحويل القيود غير الجمركية إلى قيود جمركية مع خفض الأخيرة، وصولاً إلى إلغائها نهائياً، وخفض دعم الإنتاج بهدف إنهائه أيضاً، فإن ذلك سيزيد من المنافسة الدولية للإنتاج المحلي العربي، في ظل أوضاع غير متكافئة بين الدول العربية النامية والدول المتقدمة. كما أن إلغاء شرط الدولة الأولى بالرعاية سيؤدي إلى فقدان الدول العربية كثيراً من أسواق التصدير الأجنبية، علماً أن أكثر من ٥٠ في المئة من الصادرات العربية الكلية، ونحو ٦٠ في المئة من وارداتها من السلع والخدمات، تذهب إلى كل من الإتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية واليابان.

من ناحية أخرى، توصف الأسواق المالية العربية بعدم التكامل وضعف الترابط بينها، إضافة إلى محدودية حجمها مقارنة بأسواق المال العملاقة في الدول الصناعية المتقدمة، بل وحتى مقارنة بأسواق المال الصاعدة في جنوب شرق آسيا. كما أن التحرير المالي، وخفض القيود على حركة رأس المال، ومنافسة البنوك الأجنبية الضخمة للبنوك العربية المحلية، سيعرض الأخيرة لمنافسة غير متكافئة ومخاطر جملة وضغوط شديدة. ويكفي أن نشير إلى أن مجموع الأصول في كل المصارف العربية مجتمعة يقل عن مجموع أصول مصرف أميركي واحد هو بنك تشيزمنهاتن (Chase Manhattan).

إن المخاطر التي تفرضها العولة على الدول العربية تأتي من ناحيتين، أولاهما التحرير المالي والاستثمارات الأجنبية، والأخرى التحرير التجاري، ويضاف إليهما المواجهة القطرية الإنفرادية لمخاطر العولة.

ولواجهة مخاطر التحرير المالي والاستثمارات الأجنبية، يعتقد الباحث أن هناك حاجة إلى إصلاحات مالية على مستوى الأسواق المالية العربية تتمثل في إخضاعها لانضباط أكبر، وتخفيف القيود عليها تدريجاً، وعدم فتحها مرة واحدة كلياً أمام المصارف الأجنبية الضخمة. كما أن هناك حاجة إلى تنظيم أكثر فاعلية لأسواق المال العربية قبل فتحها للمنافسة الخارجية، وذلك ضماناً لشفافيتها، ولتحسن تدفق المعلومات منها وإليها، واتباع معايير أعلى للإشراف الاحترافي والمحاسبة وإدارة الشركات، إضافة إلى ضرورة رفع مستوى تقنيات المصارف ومعرفتها الفنية.

ويجب على الدول العربية كذلك أن تعمل على ربط أسواقها المالية ببعضها البعض قبل أي اندماج كبير في أسواق المال العالمية، كما يجب عليها أن تعمل على توجيه الاستثمارات الأجنبية الوافدة نحو الاستثمار في مجالات تنموية مفيدة، مع تأكيد أهمية الاستثمار المباشر الذي يساهم في نقل التقنية.

من ناحية أخرى، يجب أن تعمل الدول العربية على فتح اقتصاداتها أمام رؤوس الأموال والثروات العربية وتوجيهها لخدمة الاقتصاد العربي، وتفعيل عمليات دمج المصارف العربية داخل الاقطار العربية وخارجها، وتمكين مصارف التنمية العربية القطرية من الوصول إلى تلك الأسواق والاستفادة مما يتوافر فيها من رؤوس أموال عربية.

أما بالنسبة إلى مخاطر التحرير التجاري، فبإمكان الدول العربية تحاشيها، أو على الأقل التخفيف منها، من خلال الدراسة المعمقة لاتفاقيات «الغات» للتعرف إلى الجوانب الإيجابية فيها، لخاصة الإستثناءات أو المعاملة التفضيلية من ناحية التدرج في خفض التعريفات الجمركية على الواردات الزراعية والفترات الأطول للتنفيذ أو التدرج في إلغاء الدعم الزراعي، وكذلك المعاملة التفضيلية بالنسبة إلى ما قد تفرضه الدول الصناعية من إجراءات وقائية على بعض وارداتها من المنسوجات والملابس، والإستثناء من إلغاء بعض أشكال الدعم على الصادرات والمدد الطويلة المسموح بها لإلغاء القيود التجارية ذات الأثر على الإستثمار... إلخ، فضلاً عن ضرورة العمل على رفع مستوى الكفاية الإنتاجية في مختلف قطاعات الإنتاج العربية، والاهتمام بقضايا البحث والتطوير التقني من المشروعات الإنتاجية العربية، ودعم البحث العلمي وزيادة القدرة التنافسية بين المشروعات المذكورة.

أما المخاطر الكبرى، فإنها تنشأ عن وقوف الدول العربية فرادى في مواجهة المنافسة الأجنبية الناتجة من تحرير التجارة الخارجية. إذ سيعرضها هذا إلى مخاطر فائقة بسبب صغر حجم اقتصاداتها وضعف قدرتها على المنافسة، وضآلة الكفاية الإنتاجية لاقتصاداتها، ومحدودية أسواقها الداخلية والخارجية معاً، وضآلة صادراتها حجماً وتنوعاً. لذا، لن تستطيع هذه الدول مواجهة المنافسة الأجنبية وسياسة الإنفتاح الاقتصادي على أساس انفرادي، وإنما على أساس جماعي، مستفيدة في ذلك مما جاء في المادة (٢٤) من اتفاقية «الغات»، والخاصة بالتطبيق الإقليمي للاتفاقية على مناطق التجارة الحرة والاتحادات الجمركية، وذلك استثناء من أحكام المادة (١) من الاتفاقية التي توجب تعميم معاملة الدولة الأولى بالرعاية. وينطوي ذلك على منح مزايا للدول المنضمة إلى هذه التجمعات الإقليمية من دون تعميمها على بقية الأطراف الأعضاء في منظمة التجارة العالمية، شرط الإبقاء على الرسوم الجمركية وأي قيود تجارية أخرى تجاه الدول غير الأعضاء في التجمع الإقليمي في مستوياتها السابقة على قيامه.

إن مواجهة العولمة أو التكيف معها أو مساهمتها مرحلياً، لا يمكن أن تتحقق - حسب رأي الباحث - إلا من خلال سوق عربية مشتركة تستطيع مواجهة المنافسة الأجنبية وحماية الاقتصادات العربية من مخاطرها على أساس جماعي ومن خلال تكثف اقتصادي عربي، وليس على أساس انفرادي، وذلك بهدف مواجهة خطر الاحتواء الناتج من العولمة والتحرير الاقتصادي. ويقتضي ذلك تفعيل قرار السوق العربية المشتركة وفتح العضوية في السوق من دون اشتراط العضوية في اتفاقية الوحدة الاقتصادية، إضافة إلى تنسيق المواقف والسياسات العربية تجاه منظمة التجارة العالمية، وكذلك تجاه الاتحاد الأوروبي والتكتلات الاقتصادية العالمية الأخرى.

العولمة وأثرها في المجتمع والدولة^(٥)

لقد بلغ البحث المعرفي في «العولمة» (Globalization)، وخاصة في العقد الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، حداً طغى من خلاله على ما عداه من موضوعات في علوم الاقتصاد والسياسة والإجتماع والثقافة وغيرها. ولا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من الموضوعات في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية أصبحت تكتسب جزءاً كبيراً من حضورها العلمي إنطلاقاً من ارتباطها الوثيق بموضوع العولمة، ذلك أن هذه الظاهرة، بصيغتها التي انتهت إليها اثر الثورة الأخيرة في ميدان الاتصالات والمعلوماتية، اكتسبت - بفعل عوامل عدة - صفة الظاهرة التاريخية المؤسسة لتحولات عميقة في صميم الحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من العدد الوافر من الأدبيات التي تناولت موضوع العولمة، فإن ثمة شبه إجماع بين الباحثين المتخصصين على أنه لم يتوصل أحد إلى تعريف مصطلح «العولمة» تعريفاً نهائياً، نظراً إلى شمولية المفهوم وتعدد أبعاده من جهة، وإلى عدم الاتفاق على مدلولاته المباشرة من جهة أخرى. لذلك اتخذ الموضوع طابعاً جدالياً، فرأى بعضهم أن العولمة ظاهرة إيجابية، وينبغي تالياً الانخراط فيها، فيما رأى آخرون أنها سلبية ومن الواجب مواجهتها. وانبرى طرف ثالث للجمع بين الرأيين السابقين في توليفة أكثر عقلانية وتروياً، فنادى أنصاره بضرورة الاستفادة من الفرص التي تقدمها العولمة (مثل عولمة وسائل الاتصال وانتشار تقنية المعلومات) وتجنب أو مواجهة السلبيات التي تنتج عن بعض تطبيقاتها (الهيمنة الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية على سبيل المثال).

عالج المؤلفون والباحثون في هذا الكتاب ظاهرة العولمة من شتى النواحي، ووفقاً لمدارسهم الفكرية والعلمية ذات المشارب المتباينة.

(٥) العولمة وأثرها في المجتمع والدولة، مجموعة من الباحثين، (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢)، ٢١٢ ص.

تناول أحمد صدقي الدجاني دلالة المصطلح، فقال: «كثيرة هي التعريفات التي طرحت لشرح العولة ومفهومها، وركز أكثرها على العولة الاقتصادية والسوق»، ومنها تعريف اللجنة الأوروبية لعام ١٩٩٧، والذي يقول إن العولة يمكن أن تعرف بأنها العملية التي من طريقها تصبح الأسواق والإنتاج في الدول المختلفة معتمدة كل منها على الأخرى بشكل متزايد بسبب ديناميات التجارة في السلع والخدمات وتدفق رأس المال والتقنية، وهي ليست ظاهرة جديدة، ولكنها استمرارية للتطورات التي تتابع لفترة طويلة».

وقد أكد الدجاني في بحثه أن ظاهرة العولة غدت بعد مضي عقد على بروزها في ثوبها الحالي أكثر وضوحاً، وذلك من خلال إنتشار فعلها التطبيقي، وظهور نتائجها في ميادين الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة والاتصال والحضارة عامة، وتبين تحدياتها وما تتضمنه من مخاطر وفرص وطرح إشكالياتها، وأصبحت من ثم إحدى قضايا العصر الأكثر إلحاحاً التي تستحق متابعة المعالجة الفكرية لها.

إن ظاهرة العولة وثيقة الصلة بظاهرة التغير التي يشهدها عالمنا في ظل ثورة التقنية وثورة التحرير اللتين تجررتا بعد الحرب العالمية الثانية، وأدنتنا بقيام عالمنا المعاصر الذي دخل مرحلة جديدة بعد الحرب الباردة إثر إنهيار الاتحاد السوفياتي. ويحدث هذا التغير سريعاً، وعلى نطاق عالمي على مختلف الصعد، وهو مستمر وله تداعياته.

ويرى بعض المفكرين أن أهم ملامح التغير في عصرنا هو الإتصال المتبادل، وضغط الزمن وتفكيك المؤسسات، وأنه بفعل هذا التغير سقط النموذج العربي الذي كان مثلاً يحتذى عند عدد من الدول، وتآكلت قدرته على التصدي للمشكلات المعاصرة. وهذا لا يحول دون حقيقة أن قوى الهيمنة الغربية مستمرة في محاولتها فرض نموذج للعولة أساسه هيمنة الولايات المتحدة الأميركية على مجلس الأمن، واستخدام ما يسمى حق التدخل الدولي، وطرح رؤية فكرية تساند ذلك تقول بانتصار الرأسمالية ونهاية التاريخ. ويوازي ظهور العولة تقدم التقنيات الاقتصادية التي تنسم بابتكار آلات جديدة وأنظمة مستحكمة واستخدامات جديدة لتلك الآلات بإيقاع بالغ السرعة لا يتيح فرصة كافية لامتيعها على غير ما كانت عليه الحال في ثورتى الصناعة وثورة التقنية الأولى. كما يلاحظ أن هذه الثورة المعلوماتية لا تزال في أولها، وتتيح لبعض الجماعات والأشخاص إمكانية الهجوم على نظم المعلومات على الصعيدين الوطني والعابر للحدود الوطنية. كما تتيح تواصل المنظمات والأفراد عبر شبكة «الإنترنت»، سواء من كان مؤيداً للنظم الحاكمة القائمة أو كان معارضاً.

ويستعرض طلال عريسي الجدل الذي لا يزال مستمراً حول العولة في أكثر من مكان في العالم بين مؤيد ومعارض وبين متغافل بما سينجم عنها ومتشائم من تهديدها، وذكر أن

الباحثين ينقسمون إلى اتجاهات ثلاثة في هذا المضمار، فهناك من يرى في العولمة سياقاً من سياقات تقدم البشرية لا بد من الأخذ بها والتكيف معها لأنها ستغير حال العالم وشعوبه إلى أفضل مما هم عليه. ويستشهد هؤلاء بتجارب كثيرة حصلت في العالم من خلال المقارنة بين مستويات النمو وعائد الفرد في كل من ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية، وفي كوريا الجنوبية، وفي صين ماو وتايوان.

من جهة أخرى هناك آخرون يرون في العولمة خطراً وتهديداً سوف يصيب القيم والأخلاق والإستقرار الإجتماعي إذا استمرت في تعميق الهوة والإنقسام بين الأغنياء والفقراء، أو بين شمال العالم وجنوبه نظراً إلى أن معدلات الإستثمار الأجنبي التي لا يزال معظمها، ونسبته ٨٠ في المئة، يدور في أسواق الغرب ولا يصل إلى بقية العالم شيء منها، وأخيراً هناك من يدعو إلى الأخذ بإيجابيات العولمة على مستوى الإقتصاد أو التقنية، أو التواصل المعرفي الكوني دون التخلي عن الخصوصية الثقافية أو عن الهوية.

أما أبرز موضوعات العولمة ذات العلاقة المباشرة بالتطورات الإستراتيجية والاقتصادية في مطلع العقد الفائت، فهو سيادة الدولة، لأن غياب الإتحاد السوفياتي طرح على بساط البحث إستمرار دور الدولة في إدارة المجتمع والسيطرة عليه بعدما أثبتت التجربة السوفياتية فشل هذا الدور. كما أن الخطى المتسارعة للتكتلات الاقتصادية الكبرى على مستوى العالم والأدوار الفاعلة للمؤسسات الدولية الاقتصادية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في فرض السياسات الاقتصادية المناسبة على كثير من دول العالم، وما تقوم به الشركات والمتعددة الجنسية على الصعيد نفسه، جعل للتساؤل عن سيادة الدولة مشروعية ملحة في ظل هذين التحولين الإستراتيجي والاقتصادي بالدرجة الأولى، من دون أن ننسى الأدوار الجديدة للمجتمع المدني التي تبشر بإضعاف سيادة الدولة وسلطتها على المجتمع لحساب هيئات إجتماعية ونقابية غير حكومية.

من ناحية أخرى تبدل مفهوم الأمن ومفهوم السيادة تبدلاً كبيراً بسبب ثورة الإتصالات والمعلومات التي اخترقت الأسوار التقليدية الثقافية والإجتماعية للدول، وبسبب التحولات السياسية والاقتصادية والعلمية التي نجمت عن تسارع خطى العولمة وشبكاتها، وأخيراً بسبب انهيار الاتحاد السوفياتي وما نجم عنه من تفكك الأحلاف السابقة، ومن تبدل في مفهوم الأمن الإقليمي للدول الكبرى الذي ارتكز طوال نصف قرن على حرب باردة بين الجبارين. وبسبب هذه الثورة وتلك التحولات تبدلت اللعبة الدولية كثيراً ولم تعد المواجهة فقط بين دولة ودولة، بل دخل إلى المسرح أيضاً لاعبون غير دوليين ليست لهم أي قاعدة أرضية إقليمية خاصة. وبدت سلطة الدولة غير فاعلة في مواجهة هذا المشهد الدولي الذي اختفت منه معايير الحدود أمام شبكات العنف وتهريب المخدرات وتدفق اللاجئين والشبكات الاقتصادية والمالية.

وتتعرض الدولة لمنافسة شديدة من لاعبين يزبدون عدداً وقوة على المسرح الدولي مثل الشركات المتعددة الجنسية، وجماعات الضغط العابرة للأوطان، والمؤسسات الدينية، ووسائل الإعلام والاتصال، والمنظمات غير الحكومية. وبهذا المعنى يتجاوز التهديد الذي تتعرض له الدولة مفهوم الأمن القومي التقليدي بأبعاده العسكرية والأمنية، إلى مفهومه الشامل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، كما يبين ذلك كثير من الكتاب الذين رأوا في ما يجري في العالم تهديداً لدور الدولة وسيادتها.

ويطرح برتران بادى من جهة ثلاثة أنماط تتراجع فيها سيادة الدولة في ظل العولة، وهي الوظيفة الدبلوماسية والوظائف الاقتصادية. الاجتماعية للدول، ووظائف تجديد المؤسسات وابتكارها.

ويؤكد عبدالله بشار أن العالم دخل في حالة اللاوطن. فالكون كله هو الوطن لكل الشعوب والأفراد بثقافاتها المختلفة وخلفياتها المتعارضة، يعيشون في إطار واحد وتنظم الحياة فيه قوانين مدرسة الحداثة التي أنجبت الثقافة الكونية واخترقت الجدران وعبرت المحيطات، وأدت إلى انحسار مفاهيم السيادة، وسخرت من الإفراط في الالتزام بحقوق هذه السيادة، وهزت مستلزمات هذه السيادة والمظاهر التي ترافقها. وأضاف: لا نستطيع أن نتعرف على سلوك العولة الخليجية في محيط العولة، ما لم نحدد هوية مهندسي العولة وشروطهم وأهدافهم والأليات التي حققت لهم هذه المكانة البارزة. وأمراء العولة هم النخبة التي تصوغ قرارات العولة وتتحكم في مساراتها، وهم الذين فازوا في الحرب الباردة عبر سقوط النظام الشيوعي الذي أطمع المواطن وفكره ومبادئه وحوله إلى آلة من آلات الدولة. ونجح الأمراء لأنهم أظهروا الإحترام للإنسان، وصانوا أديميته وجعلوا فلسفة حياتهم حقوق الفردية، ووفروا لها النظام الذي يحمي هذه الحقوق سياسياً وفكرياً وثقافياً واقتصادياً. وبفضل هذا النهج، صاغ المتفوقون نظام العولة وقدموه نسخة واحدة تؤدي إلى التقدم والإزدهار، واقتبس خصوم الامس الذين يعيشون في ألم إخفاقات هذه الصيغة الوحيدة لعلاج أزماتهم. ولهذا نرى الأمراء، وهم الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا واليابان، وإلى حد ما الصين، يشكلون الأوركسترا التي تعزف الألحان ويرقص عليها الآخرون وهم يرددونها إعجاباً وامتلاءً وعلاجاً.

واعتبر عبدالله بشار أن هناك عنصرين يؤهلان دول الخليج العربية لتحقيق التأقلم مع العولة:

أ. السماح السياسية الخليجية التي تؤهلها للتعاظم الصحي مع مظاهر العولة:

ب. التقاليد السياسية المنفتحة في الحوار والتعامل المباشر والحرص على تكريم المواطن.

ويمكن القول بأن شرعية التراث السياسي الإنساني في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية تسمح لها ببناء شركة استراتيجية مع نبلاء العولمة في الغرب. وتمكنها من امتصاص الصدمات التي تنشأ من التعاطي الصحي مع هذه المظاهر.

أما بهجت قرني في دراسته للعولمة، فينتقل من فرضية أو مقولة رئيسية تذهب إلى أن العولمة في مضمونها السياسي هي تهديد واضمحلال لسيادة الدولة التقليدية، وتكون التكتلات الاقتصادية وسيلة الدولة لضبط إيقاع هذه العولمة ومحاولة لإدارة شؤونها. فكثير من الدول يشعر أن العولمة هي الحركة الدفئة والمتسارعة وفي اتجاهات متضادة، بحيث تصعب الرؤية ويقل وضوح السبيل ويزداد حيز المساحة الرمادية، ويكون المعنى السياسي للتكامل الاقتصادي في هذه الحالة محاولة من جانب الدولة لإيجاد نوع من التحكم في هذا الإنفلات المستمر وتنظيم وتثريته بعض الشيء إذا صعب ضبطه كلياً.

واستهل منذر الشرع بحثه بالقول أنه متفق مع التيار العريض والمتزايد إزاء النظرة إلى العولمة، والذي يرى أنها ليست خيراً مطلقاً أو شراً مطلقاً؛ إذ إن مثل هذا الاعتبار يهمل القدرة الإنسانية، ويعطل اتخاذها للقرارات الاقتصادية والسياسية التي يمكن أن تتدخل لتعظيم إيجابيات العولمة ومناقضها أو لتقليص سلبياتها وتكالييفها. وأضاف أن هناك مظاهر معينة للعولمة، دينامية في طبيعتها، تشكل القاعدة التي يمكن من خلالها إدراك كنه العولمة وأبعادها وإيجابياتها ومخاطرها، ومن أهمها العمليات الاقتصادية الدولية الجديدة. إذ انتشرت مع ظاهرة العولمة مصطلحات مرافقة مثل «عولمة الإنتاج»، و«عولمة رأس المال»، وبرزت الشركات المتعدية الجنسية ذات القوة والنفوذ الهائلين في الاقتصاد العالمي؛ والتقسيم الدولي الجديد للعمل، حيث التوسع المطرد في عمليات الإنتاج الرأسمالي والتحول نحو اقتصاد السوق؛ والدور الفاعل للتقنية، إذ بفضل التطور التقني في مجال الاتصالات والموصلات، تغيرت سبل تدفق المعلومات والأفكار، ولم تعد الحدود الوطنية السيادية للدول تشكل حاجزاً أمام سيل المعلومات والأفكار، وتحطمت الحدود ما بين الأسواق التي كانت سيادية إلى وقت قريب.

اختتم الكتاب ببحث نيفين عبد المنعم مسعد التي عنيت بدراسة أثر العولمة في مستقبل النظام الدولي والعلاقات الدولية، وأعتبرت العولمة ظاهرة مركبة من شقين أساسيين، الشق الإجمالي (globalization) المتمثل في تسييل الحدود السياسية والاقتصادية بين الدول بتأثير الثورة الاتصالية والتقنية، والشق الأيديولوجي (globalism) المتمثل في محاولة توظيف إجراءات العولمة لمصلحة أيديولوجيا بناتها هي الأيديولوجيا الرأسمالية بشكل عام، وفي تطبيقها الأمريكي بشكل خاص.

ولا يزال المستقبل بشكل شاغلاً رئيسياً للمتخصصين في العلاقات الدولية منذ أن انهارت

الثنائية القطبية التي ظلت تميز النظام الدولي وتطبع التفاعل بين وحداته على مدى ما يقرب من خمسين عاماً. وفي إستشراف المستقبل، نجد من يفرق بين النظام العالمي الذي تضطلع فيه الشركات المتعدية الجنسية وشبكات المنظمات غير الحكومية بدور متزايد الأهمية، وبين النظام الدولي الذي ألفناه وتشكل الدولة ركيزته الأساسية، ويرى أن التطور سلاخ إلى نوع من الشراكة بين النظامين، سواء بمعنى تدويل النظام العالمي أو بمعنى عولمة النظام الدولي، إذ لم يبق من الممكن إنكار التأثير الذي تمارسه الشركات والشبكات.

مجلس

□ وقف (ایران، العرب) . شباط / فبرایر . آیار / مایو ۲۰۰۴

وقائع إيرانية/ عربية

شباط/فبراير. أيار/مايو ٢٠٠٤

● إيران- العراق

-اجتمع وزير الداخلية العراقي نوري البدران في طهران أمس بنظيره الإيراني عبد الواحد موسوي لاري لإجراء محادثات حول أمن الحدود، بعد فرض الولايات المتحدة قيوداً جديدة على سفر الإيرانيين إلى العراق.

وأفادت وكالة الأنباء الإيرانية أن عبد الواحد موسوي لاري أبلغ البدران أن «عودة الأمن والاستقرار إلى العراق ستكون في مصلحة كل دول المنطقة».

واتفق الوزيران على ضرورة ضبط الهجرة غير المشروعة عبر الحدود بين البلدين للبيئة بالثغرات، والبالغ طولها ١٥٠٠ كيلومتر.

(الحياة، ٢٠٠٤/٤/٣)

-وصل إلى العراق أمس وفد من وزارة الخارجية الإيرانية للمساهمة في جهود تسوية الأزمة بين التحالف وأنصار رجل الدين مقتدى الصدر.

وكانت طهران أعلنت أنها تلقت طلباً رسمياً أميركياً للتوسط في الأزمة الحالية في العراق. وحذر وزير الخارجية كمال خرازي الإدارة الأميركية من أن مهاجمة مدينة النجف ستجعل واشنطن في مواجهة مع العالم الإسلامي وسترتب على ذلك «نتائج كارثية».

(الحياة، ٢٠٠٤/٤/١٥)

-ذكرت وكالة الأنباء الإيرانية أمس أن وزير

الخارجية الإيراني كمال خرازي رفض فكرة القيام بوساطة بين قوات الاحتلال والشعب العراقي.

وقال خرازي كيف يمكننا القيام بوساطة بين قوات الاحتلال والشعب العراقي؟ رحيل قوات الاحتلال هو المطلب للمشروع للعراقيين ومن الأفضل لهذه القوات أن تغادر العراق وتسلم السلطة إلى العراقيين في أسرع وقت ممكن. وأضاف أن الجمهورية الإسلامية لا يمكنها أن تقف لامبالية أمام الأحداث وغياب الأمن وقتل العراقيين. وذكر أن «الهدف من البعثة التي أرسلت إلى العراق هو إجراء مشاورات مع مجلس الحكم الانتقالي والمسؤولين السياسيين ورجال الدين العراقيين وتوجيه تحذير إلى قوات الاحتلال».

وقد توجه الوفد الإيراني إلى النجف أمس. وقال أحد أعضاء الوفد نتوجه إلى النجف لزيارة العتبات المقدسة وسنقرر هناك الشخصيات الدينية التي سنقابلها وليست لدينا أي نية على الإطلاق للالتقاء بمقتدى الصدر وليس لدينا أي تكليف للاتصال به».

ورداً على سؤال حول التصريحات التي ألقى بها رئيس أركان الجيوش الأميركية الجنرال مايرز حول دور إيران في العراق اعتبر عضو الوفد الإيراني أن الدول المجاورة تتأثر بالوضع الأمني في هذا البلد... ولذا كان يتم

الإعداد لشيء في هذا البلد فإن الأمر يقتضاه.

وفي واشنطن، قال المتحدث باسم وزارة الخارجية الأميركية إن الوزارة ستنتظر بتقدير لو استخدم الوفد الإيراني في العراق نفوذه لتعزيز سلطة مجلس الحكم الانتقالي في العراق، لكنها لا تعتبر أن هذا الوفد يلعب دوراً كبيراً في مدينة النجف حيث يلجأ مقتدى الصدر.

(الأناضول، ١٧/٤/٢٠٠٤)

● إيران - الجزائر

بدأ وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي أمس زيارة للجزائر آنياً من المغرب. وكان في استقباله في مطار الجزائر نظيره الجزائري عبد العزيز بلخادم. ويحمل الوزير الإيراني رسالة من الرئيس محمد خاتمي إلى نظيره الجزائري عبد العزيز بوتفليقة.

(الحياة، ١٣/٤/٢٠٠٤)

● إيران - سلطنة عُمان

أفادت مصادر عُمانية مطلعة أن الرئيس الإيراني محمد خاتمي سيزور مسقط أواخر أيار/ مايو الجاري في زيارة تعكس عمق العلاقات العُمانية الإيرانية.

وأوضحت المصادر نفسها أن وفداً رفيع المستوى سيرافق خاتمي خلال زيارته الأولى لشُمان، حيث سيتم توقيع عدد من الاتفاقات الثنائية والتي ستعزز تطور العلاقات في كل المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية.

وكانت اللجنة السياسية المشتركة بين البلدين عقدت الأسبوع الماضي سلسلة من الاجتماعات ومخرجت برؤية موحدة تجاه عدد كبير من القضايا التي تهم الجانبين.

ونفى مسؤول عُماني رفيع المستوى أن

يكون التقارب بين عُمان وإيران على حساب مصالح دول أخرى في المنطقة، مؤكداً أن العلاقات بين البلدين ظلت متميزة على مدى الحقب التاريخية، وأن أي تقارب سيصب في مصلحة دول المنطقة، وخصوصاً دول مجلس التعاون الخليجي. وقال إن زيارة خاتمي رصيد يضاف إلى العلاقات داخل البيت الخليجي الواحد ويدعم جهود الاستقرار في المنطقة.

(الحياة، ٤/٤/٢٠٠٤)

● إيران - فلسطين

تظاهر آلاف العمال في طهران أمس لمناسبة عيد العمال، واحتجوا على السياسات العمالية وسياسات الحكومة الخاصة بالشرق الأوسط. وطالب العمال الذين احتشدوا في ساحة بهارستان في طهران بالتركيز على المشكلات الداخلية في البلاد وتقليل الاهتمام بالقضية الفلسطينية.

وتعرضت الحكومة الإيرانية التي تضع تطورات الشرق الأوسط على رأس أولوياتها السياسية إلى انتقادات من جانب طلاب وعمال يدعوى توجيهها كثيراً من الاهتمام للوضع السياسي في الأراضي الفلسطينية بدلاً من معالجة العديد من المشكلات الداخلية التي تعاني منها البلاد.

(الحياة، ١/٥/٢٠٠٤)

● إيران - السعودية

دانّت إيران أمس الاعتداء الإرهابي بالسيارة المفخخة الذي استهدف في ٢١ نيسان الجاري مقر إدارة المرور في الرياض وأدى إلى مقتل خمسة أشخاص وجرح أكثر من ١٢٠ آخرين.

وقال المتحدث باسم وزارة الخارجية

مسيرة السلام للعادل والشامل ودعوتها المجتمع الدولي إلى تحمل مسؤولياته لاستئناف مباحثات السلام التي عطلتها إسرائيل، وذلك من النقطة التي توقفت عندها، ووفقاً لرجعية مؤتمر مدريد وقرارات مجلس الأمن الدولي ٢٤٧ و ٢٢٨ و ٤٢٥ وانسحاب إسرائيل من جميع الأراضي العربية المحتلة حتى خط ١٩٦٧/٦/٤ وتمكين شعب فلسطين من استعادة حقوقه وإقامة دولته المستقلة.

من جانبه أشار عارف إلى مواقف البلدين تجاه ما يجري في المنطقة والتهديدات الموجهة ضدهما وتطابق وجهات نظرهما إزاء ما يجري في فلسطين والعراق، ودعا إلى وحدة العراق وإعادة السيادة إليه، وانسحاب إسرائيل إلى خط ١٩٦٧ وضمان حقوق شعب فلسطين، وأبدى استعداد إيران لتقديم مساعدة تقنية لسوريا.

(الشرق الأوسط، ٢٠٠٤/٢/١٨)

أكد الرئيس السوري بشار الأسد استعداد بلاده لتعزيز التعاون للدفاع والعسكري والأمني مع إيران، فيما اعتبر وزير للدفاع الإيراني علي شمخاني أن سوريا جزء من الأمن القومي والعمق الاستراتيجي لإيران والملتزمة للدفاع عن سوريا ولبنان.

وجاء ذلك خلال محادثات شمخاني (أمس) مع الرئيس السوري في دمشق قبل مغادرته (اليوم) إلى بيروت. وأفاد بيان سوري أن اللقاء جرى في حضور وزير الدفاع السوري العماد أول مصطفى طلاس وتناول الأوضاع الإقليمية والدولية والتطورات في كل من العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة، والعلاقات بين البلدين الصديقين ومجالات التعاون بين الجيش العربي السوري والجيش الإيراني.

الإيرانية حميد رضا آصفی إن اللجوء إلى العنف الذي يضع حياة الأبرياء في خطر غير مقبول. وقدم تعازيه إلى الحكومة السعودية وعائلات الضحايا.

(الحياة، ٢٠٠٤/٤/٢٤)

● إيران - سوريا

أعرب الرئيس السوري بشار الأسد عن ارتياحه لما وصلت إليه العلاقات السورية الإيرانية من تطور، مؤكداً ضرورة دفعها إلى الأمام وتعزيزها في كل المجالات لما فيه مصلحة الشعبين السوري والإيراني.

ونكر بيان المكتب الصحافي في الرئاسة السورية أن الرئيس الأسد تحدث لدى استقباله نائب الرئيس الإيراني محمد رضا عارف والوفد المرافق له أمس عن ضرورة دعم اللجنة العليا المشتركة بين البلدين وتعجيل أدائها وتعزيز دورها في تعميق العلاقات بين البلدين الصديقين.

وكان رئيس الوزراء السوري محمد ناجي العطري قد أكد في مستهل لاجتماع اللجنة حرص سورية على تعميق التنسيق مع إيران بما يدعم مواقف البلدين إزاء القضايا الراهنة التي ترمي بظلالها على أمن واستقرار دول المنطقة وشعوبها، مؤكداً حرص البلدين على تسوية الخلافات الدولية ومعالجة مشكلات المنطقة بالسبل السلمية لإدراكهما المشترك أهمية الحوار في تحقيق الأمن والاستقرار والسلام العادل والشامل ودعم مسيرة البناء وعملية التنمية فيها.

ولقد للعطري أن سورية وإيران معنيتان بما يجري على الساحة الدولية والإقليمية، وأنه انطلاقاً من ذلك كان حرص سورية والتمسكها

من ناحيتها نقلت وكالة الأنباء الإيرانية (ارنا) عن الأسد قوله خلال محادثاته مع شمخاني «على طهران وبمشق أن تعمل، فضلاً عن تعزيز التعاون بينهما، على التصدي للتهديدات التي تمارسها الدول الكبرى ضدهما». وأضافت أن الرئيس السوري «أعلن استعداد بلاده لتعزيز التعاون الدفاعي والعسكري والأمني» مع إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٢٧)

● إيران - الكويت

استدعت وزارة الخارجية الإيرانية السكرتير الأول في السفارة الكويتية في طهران، بعدما اتهمت الكويت إيران بتنظيم لقاءات مع شبيحة كويتيين، واستدعت القائم بالأعمال الإيراني.

وفي موقف لاقى اعتبار وزير الخارجية الكويتي الشيخ محمد صباح السالم الصباح أن إيران تشكل خطراً استراتيجياً بعيد المدى على دول الخليج، في ضوء تطويرها أسلحة بصار شامل، وهذه مسألة خطيرة. ورأى أن «بناء القدرات العسكرية للذاتية أساسية لدول الخليج الآن»، مشيراً إلى «انحسار التهديد العسكري المباشر بعد غياب صدام حسين. لكن الغاية ما زالت ملحة بالأفعالي السامة، أي الإرهاب».

مواقف الشيخ الصباح جاءت في تصريح ألقى به بعد لقائه نظيره اللبناني جان عبيد في بيروت أمس. ورداً على أسئلة تتناول العلاقات الكويتية - الإيرانية، قال: «لدينا حوار سياسي مع إيران، لكن سفارتها في الكويت تجاوزت الحدود الممنوعة لها بموجب اتفاقية فيينا التي

تحكم العمل الدبلوماسي... وعد اجتماع اغتاث كويتية في السفارة، وقلنا للفير الإيراني أن ما يحصل تجاوز للحدود. وكان رده أن ما يفعله هو لتصحيح الأوضاع بين الفئات الكويتية. فاجبناه أن ذلك يتنافى مع المهمة الدبلوماسية، ونعتبره بمثابة إنذار، ولكن ليس هناك توتر في العلاقات، بين البلدين. وأضاف أن «لا مشكلة بالنسبة إلى الكويتيين حين يتظاهرون تضامناً مع الفلوجة أو مع الفلسطينيين أو العراقيين، لكن تدخل قوة خارجية في شؤوننا شيء آخر نعتبره زلة، وزاد: «منهنا الجانب الإيراني، وهو تقوم ووصلته الرسالة».

وفي الكويت أقام مصدر مطلع أن استدعاء الخارجية الإيرانية السكرتير الأول في السفارة الكويتية بطهران نواف العنزي، لم يتضمن ردوداً إيرانية نهائية على الاحتجاج الكويتي على تصرفات سفارة إيران، ولكن يتوقع أن يأتي الرد قريباً، واستبعد المصدر أن يؤدي الموضوع إلى تآزيم علاقات البلدين «لأن كلتا الحكومتين حريصة على استمرار العلاقات الحسنة». وكان العنزي لكتفى بعد لقائه مدير مكتب دول الخليج في الخارجية الإيرانية مرتضى رحيمي بالقول أن الاجتماع ركز على سبل تعزيز العلاقات الثنائية.

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٣)

أعلن رئيس مجلس الشورى الإيراني مهدي كروبي أن ما وصفه بالأحداث العابرة لن يؤثر في علاقات بلاده العميقة مع دولة الكويت. وحذر من وجود قوى وجهات أمنية غير مرتاحة إلى التقارب بين البلدين

التقارب بين الدولتين. وامتنع رداً على سؤال لوكالة الأنباء الكويتية عن تحديد القوى والجهات التي يعينها، مكتفياً بالقول «في الواقع هذه مسألة أردت أن أتبه الجميع إليها وأنكرهم بها غير التتويج أو التلميع ولا أريد أن أدخل في تفاصيلها».

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٥)

● إيران - لبنان

أكد وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي أن الدبلوماسيين الإيرانيين الاربعة الذين اختطفوا في لبنان على حاجز لـ «القوات اللبنانية» عام ١٩٨٢ نقلوا بعد ذلك في باخرة إلى إسرائيل، نافياً أن يكون الطيار الإسرائيلي رون آراند المفقود منذ عام ١٩٨٦ في إيران.

وقام خرازي برفاقه عدد من أهالي الدبلوماسيين الإيرانيين المخطوفين، بزيارة إلى بيروت أمس تستمر إلى اليوم، تتصل بالمرحلة الثانية من عملية تبادل الأسرى بين «حزب الله» وإسرائيل، والتي أعلن الوسيط الألماني أرنست أورلاو أن المفاوضات في شأنها تشمل هؤلاء الدبلوماسيين. ودعا خرازي الذي اجتمع مع رئيس الجمهورية أميل لحود، ورئيس المجلس النيابي نبيه بري، ووزير الخارجية جان عبيد، إلى استكمال التحقيق في مصير الدبلوماسيين الاربعة. وكذلك لحود أن تحقيقاً أجري في السابق ويمكن أن يتم تكرار استقصاء المعلومات عن مصيرهم من الأشخاص الذين كانوا مسؤولين في حينها...

(الحياة، ٢٠٠٤/٧/٦)

أعلن وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي أن سفارة بلاده في بيروت ستخصص مكلفة مالية إن يلد من اللبنانيين بمعلومات تتعلق بالدبلوماسيين الإيرانيين الاربعة الذين

وتريد افعال الأزمات بينهما. ونقلت وكالة الأنباء الكويتية (كونا) عنه أمس قوله متحضر أحداث في بعض الأحيان، لكنها بلا شك أحداث عابرة ولا تؤثر في العلاقات الثينة والعميقة جداً بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية ودولة الكويت. وأضاف في تصريحه الذي جاء خلال زيارته للاردن: «نحن متفائلون جداً، لا سيما تجاه تعزيز العلاقات والتعاون الاقتصادي بين البلدين». وأشار إلى أن الكويت دولة جارة وشقيقة تربطنا بها علاقات متينة تتطور وتزداد عمقاً يوماً بعد يوم. وشدد على حرص بلاده على الحفاظ على نقاء روابطها مع الكويت، بعيداً عن أي تعكير أو تعرضها لأي سلبيات، منبهة إلى أنه وعندما يعبر عن هذا الموقف تجاه دولة الكويت، فإنه لا يعبر عن رأي شخصي، وإنما عن السياسة التي يتبناها جميع المسؤولين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مشيراً إلى كثرة وكثافة الزيارات المتبادلة على مستوى القيادة وكبار المسؤولين في البلدين خلال السنوات الأخيرة لتحقيق هذه الغاية.

وأعرب عن أمله في زيادة عرى التواصل والترابط الإيراني. الكويتي مستقبلاً استناداً إلى «إيماننا بوجود قواسم ثقافية ودينية مشتركة كثيرة وعميقة تجمع بيننا»، وأشار إلى «وجود اتفاقات اقتصادية جيدة بين البلدين» مضيفاً: «أنا نتابع تنفيذها وتفعيلها. وشدد على أن الأهم من هذا كله «الإرادة المتوافرة بالفعل لدى الطرفين لتطوير علاقاتهما وتوثيق التفاهم الجاد القائم بينهما».

ورأى كروبي أن هناك «قوى وجهات غير مرتاحة ولا راضية عن التقارب الذي حصل بين البلدين» مضيفاً أنها تريد افعال المشكلات والمؤامرات والأزمات بيننا لأنها لا تحب زيادة

الإيراني ضرورة التعاون بين البلدين.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٢٨)

والتقى شمعخاني الرئيس اللبناني اميل لحود. وأشار إلى أن إيران تقف إلى جانب لبنان وتدعم مواقفه وخياراته وتواجه معه المؤامرات التي تستهدفه مع الدول العربية كافة. وأكد أن المحادثات التي أجراها مع نظيره اللبناني محمود حمود دأست أساساً جديدة للتعاون الثنائي بين البلدين في المجال العسكري، واتفق على عدد من النقاط التي تحدد إطار هذا التعاون.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٢٩)

✽ إيران - المغرب

دخلت إيران على خط مواجهة والشرق الأوسط الكبير الذي طرحته الولايات المتحدة. وجاء هذا لتمرّك من أقصى المغرب، وخلال محادثات وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي مع كبار المسؤولين المغاربة، قبل أن ينتقل إلى الجزائر أمس.

وقال خرازي خلال محادثاته مع نظيره المغربي محمد بن عيسى إن الاستعمار الجديد لن يكون له مكان في العالم، وإن ما يطرح في شأن الشرق الأوسط الكبير ينبغي النظر إليه في هذا الإطار.

وعن هذا الموقف أوضح المناطق باسم الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفی أن الإصلاحات في الدول العربية والإسلامية لا يمكن أن تتجّع إذا جاءت من، وضّة من الخارج، وأن هذه الدول في إمكانها الإيفاء بمتطلبات شعوبها عبر التعاون في ما بينها وعبر وضع إصلاحات تنبع من المصلحة الوطنية. وأوضح أنه لا بد من تعميم الديمقراطية لكن ينبغي أن لا يتم استخدام الديمقراطية لممارسة القمع

اختطفوا عام ١٩٨٢ في شمال لبنان. ولطمان الذين سيؤفوننا بالمعلومات ألا يسودهم القلق في شأن ما سيقولونه.

وجاء إعلان خرازي في ختام محادثات أجراها في بيروت وشمعل الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصرالله ورئيس حزب الكتائب وزير التنمية الإنشائية كريم يقرادوني.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٧)

أعلن سفير إيران في لبنان مسعود الإدريسي أن مسيرة العلاقات بين إيران ولبنان شهدت تطوراً متميزاً في عهد رئيس الجمهورية العماد اميل لحود، وهي تسير نحو الأفضل في المجالات كافة وعلى مختلف الصعد، لافتاً إلى أن بلاده والتزاماً بنهج الإمام الخميني والسيد خامنئي وبتوجيهات الرئيس محمد خاتمي ستبقى إلى جانب لبنان وشعبه لاستكمال سياسته كاملة على الأراضي اللبنانية وإلى جانبه أيضاً في مسيدة الأعمار والبناء.

كلام للسفير الإيراني جاء خلال رعايته الاحتفال الذي أقامته جمعية الهلال الأحمر الإيراني وإدارة مستشفى الشيخ رغب حرب في تول احتفاء بالذكرى الخامسة والعشرين لانتصار الثورة الإسلامية في إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٩)

وصل وزير الدفاع الإيراني علي شمعخاني إلى لبنان لإجراء محادثات مع المسؤولين اللبنانيين. وقال إن هدف الزيارة تعزيز التعاون بين إيران ولبنان لمواجهة التهديدات التي تتعرض لها للمنطقة تحت شعار تعميم الديمقراطية. وأكد أن التهديدات الأميركية للمنطقة بحجة مكافحة الإرهاب هي بالفعل لمحاربة الإسلام. وأكد وزير الدفاع اللبناني محمود حمود الذي كان في استقبال نظيره

العراق. وبما خرازي مجدداً إلى إحلال الديمقراطية في هذا البلد المجاور لإيران. وأثارت الوكالة أن المسؤولين شهدوا كذلك على ضرورة استعادة الفلسطينيين حقوقهم.

وقال خرازي أن النظام الصهيوني لا يؤمن بالسلام، داعياً دول المنطقة إلى التيقظ محيال مؤامرات هذا النظام وخداعه.

ورأت الوكالة الإيرانية أن حضور ماهر متتدى مجموعة الثماني قد يساعد على تحديد كيفية إعادة بناء العلاقات. واقتتحت المنتدى أول من أمس على مستوى وزراء الخارجية. على أن تعقد قمة رؤساء الدول والحكومات غداً وبعد غد.

إلى ذلك، أكدت مصادر دبلوماسية مصرية رفيعة المستوى أن القاهرة لم تتراجع عن توجهها الذي يهدف إلى تحسين علاقاتها مع طهران وصولاً إلى تطبيع كامل للعلاقات. ولكن المصادر ذاتها استبعدت أن يتم ذلك في وقت قريب، مشيرة إلى قضايا وموضوعات «ما زالت عالقة وتخضع لصوار صادق وجيد بين الجانبين».

ونكرت أن من بين هذه الموضوعات ما يتعلق بحمم موضوع قاتل الرئيس الراحل أنور السادات، مشيرة إلى أن «مسودة خالد الإسلامبولي لم يتم إزالتها بعد، رغم تغيير اسم الشارع الذي كان يحمل اسمه إلى شارع الانتفاضة، علاوة على سعي بعض الجهات مثل حزب الله الإيراني إلى تخليد اسم الإسلامبولي بمدينة أخرى سواء بإطلاق اسمه على أحد شوارعها أو تثبيت صورة له بأحد ميادينها.

(الشرق الأوسط، ٢٠٠٤/٧/١٨)

ضد. وبما كما يحصل في العراق بواسطة قوات الامم المتحدة.

ونقل الجانب الإيراني عن بن عيسى قوله «إن لإيران دوراً محورياً في العراق كما هي الحال بالنسبة إلى أفغانستان، وأنه ينبغي قيام تعاون بين الدول الإسلامية لكثير من السابق».

إلى ذلك نفى خرازي قيام إيران بأي ساطة بين المغرب والجزائر في شأن مشكلة الصحراء الغربية. لكن مصدراً إيرانياً مطلعاً أوضح أن إيران مستعدة لبذل جهودها في هذا المجال، إذا أبدى الجانبان رغبة في ذلك.

وحمل خرازي دعوة إلى العامل المغربي الملك محمد السادس من لرئيس الإيراني محمد خاتمي لزيارة إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٣)

● إيران - مصر

اتفق وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي والمصري أحمد ماهر أمس في طهران على مواصلة الاتصالات بهدف استئناف تام للعلاقات الدبلوماسية المقطوعة منذ ١٩٧٩ بين البلدين.

ونقلت وكالة الأنباء الإيرانية عن مسؤولين بوزارة الخارجية الإيرانية أن خرازي وماهر اللذين التقيا على هامش المنتدى الاقتصادي لمجموعة الثماني الإسلامية «اتفقا على مواصلة الاتصالات وتبادل وجهات النظر بهدف استئناف تام للعلاقات بين طهران والقاهرة». وأضافت أن ماهر أعرب خلال محادثاته مع خرازي عن «الآمال والمخاوف للتبادلة»، وقال إن «مصر تريد أن تتواصل الاتصالات وهي مستعدة لزيادتها».

واعتبر الوزيران الوضع خطيراً في

فصلنامه

ایران و عرب

شماره پنجم - سال دوم - زمستان ۱۳۸۱

سرپرست کل

سید حسین موسوی

سرمدیران

ویکتور الکک

محمود سریع القلم

مشاور تحریر

میشل نوفل

هیئت مشاوران تحریر

□ سید محیی الدین ساجدی
□ عدنان طهماسبی
□ همایون علیزاده
□ عقیف عثمان
□ علی فیاض
□ مهدی فیروزان
□ جورج کندی
□ فادیه کیوان
□ محمد علی مهتدی
□ غسان مکمل

□ احمد بیضون
□ محمد مسجد جامعی
□ علیرضا معیری
□ سید محمد صادق حسینی
□ محمود حیدر
□ صادق خیرازی
□ حاجت رسولی
□ محمود هاشمی رفسنجانی
□ قاسم قاسم زاده
□ صباح زنگنه

دبیر تحریر: علی چونی

مدیران اجرایی

ابراهیم فرحات

علی حیدری

□ فصلنامه ایران و عرب پذیرای مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه های مسائل مربوط به

این حوزه می باشد.

فصلية

أيران والعرب

هيئت مشاوران علمي

- | | |
|---|-------------------------------|
| □ صلاح جرار (الاردن) | □ محمد علي أنرشب (إيران) |
| □ عباس الجراري (الغرب) | □ فيروز حريرجي (إيران) |
| □ مروان حمادة (لبنان) | □ غلامعلي حداد عادل (إيران) |
| □ علي فهمي خشيم (ليبيا) | □ كمال خرازي (إيران) |
| □ محمد الزميحي (الكويت) | □ رضا داوري أريكاني (إيران) |
| □ صلاح زولوي (فلسطين) | □ زهرا رهنورد (إيران) |
| □ سمير سليمان (لبنان) | □ علي شمس أريكاني (إيران) |
| □ محمد سليم العوا (مصر) | □ سيد جعفر شهيدى (إيران) |
| □ عبد الرؤوف فضل الله (لبنان) | □ سعيدة لطفيان (إيران) |
| □ عبد الملك مرتاض (الجزائر) | □ أحمد مسجد جامعي (إيران) |
| □ هاني مرتضى (سوريا) | □ عطا الله مهاجراني (إيران) |
| □ انطوان مسسرة (لبنان) | □ سيد أبو القاسم موسى (إيران) |
| □ الناعة بنت حمدي واد مكناس (موريتانيا) | □ شهريار نيازي (إيران) |
| □ محمد نور الدين (لبنان) | □ علي أكبر ولايتي (إيران) |
| □ عبد الباقي الهراسي (تونس) | |

مراكز مشاور

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية العربية (إيران)
- مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الاردن)
- مركز الدراسات الاستراتيجية (لبنان)



دیدگاه

□ برنامه هسته ای ایران در خدمت روند مسالمت آمیز متوازن در خاورمیانه

سید حسین موسوی ۴

مطالعات

□ رژیم سیاسی در عراق: پژوهشی در تأثیر محیط بین المللی خضر عباس عطوی ۹

□ تنگنای سازمان ملل متحد در خاورمیانه شفیق المصری ۲۹

□ فرهنگ اسلامی و سیاسی: بررسی و ارزیابی منصور المهدل ۳۷

□ میثاقی قانون اساسی ایران و منابع آن سامان القضاة ۶۲

□ تأثیر ادبیات عرب در اشعار مسعود سعد لاهوری شاعر فارسی زبان

محمد احمد زنگلول ۷۵

□ تصوف و عرفان از دیدگاه مولانا جلال الدین حسین رزمجو ۹۵

□ حافظ شیرازی: وجدان ملت ایران و شاعر جهان بزرگ و کوچک فتکون الک ۱۱۵

□ مدیریت تنوع در خاور عربی و روسیه: پرسشهایی متدیک در مورد مردم سالاری

وکار آیی آن فطون مسرة ۱۲۵

معرفی و نقد کتاب

□ جهان گرایی در چهار کتاب ۱۲۷

رویدادها

□ رویدادهای ایران و عرب ۱۵۷

□ مطالب و مقالات **مجلس شورای اسلامی** لزوماً بیانگر دیدگاههای مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک نمی باشد.

برنامه هسته ای ایران در خدمت روند مسالمت آمیز متوازن در خاورمیانه

سید حسین موسوی تاکید دارد که پروند و هسته ای ایران و مسائل مربوط به آن در معرض توجه و اهتمام گسترده رسانه های دیداری و شنیداری و نوشتاری جهان عرب و اسلام قرار دارد که علت اصلی چنین توجهی، دیدگاه مثبت جهان عرب به موضوع هسته ای ای ایران در مرحله کنونی می باشد زیرا این موضوع انگیزه مهمی است که امت اسلامی را قادر میسازد تا به وضعیت نرمال و طبیعی خود بازگردد و امید وار به وجود يك قدرت منطقه ای اسلامی شود که در آما نها و مسائل اساسی، درکنار اعراب بایستد. از سوی دیگر سیاست گذاران اسرائیلی بخوبی واقفند که موضوع هسته ای ایران، بیانگر بروز تحولی بنیادین در ساختار استراتژیک منطقه خاورمیانه می باشد بطوریکه موازنه قوا در این منطقه در شرف تغییر قرار خواهد گرفت زیرا بنظر آنها توان هسته ای صلح آمیز ایران در سطح استراتژیک، امنیت اسرائیلی را تهدید می کند. بهمین دلیل است که لزوم کنار گذارده شدن توانمندیهای هسته ای از سوی جمهوری اسلامی ایران بوسیله بوقهای صهیونیستی و امبرياليستي مورد تاکید قرار گرفته است. در این راستا و برای رفع این معضل است که استراتژیستهای اسرائیلی در پیش گرفتن سیاست باز دارنده جدیدی را توصیه کرده اند که مبتنی بر چهار رکن دفاعی است. رکن اول، دفاع منفی است که شامل دستگاهای دفاع شخصی علیه مواد شیمیائی و بیولوژیک و میشود. رکن بعدی، دفاع کار آمد است که مشتمل بر موشکهای آرو میباشد. رکن سوم دفاع مبتنی بر عکس العمل است که موضوع ساقط کردن موشکهای دور برد را در بر می گیرد و سرانجام رکن چهارم قرار دارد که دفاع پیشگیرانه می باشد که با اهداف استراتژیک و مسافتهای طولانی سروکار دارد. این رکن مهمترین بخش نظریه دفاعی و باز دارنده جدید اسرائیل بشمار می آید. موسوی در پایان نوشتار خود تاکید می کند جابنداری کشورهای عربی و اسلامی و چنین غیر متعدها از حق ایران در استفاده و بکار گیری صلح آمیز انرژی هسته ای ناشی از درك این موضوع مهم می باشد که برنامه هسته ای ایران در نهایت امر، در راستای خدمت به روند صلح خاورمیانه قرار دارد اما نه به شیوه ای که مورد پسند اسرائیل باشد.

رژیم سیاسی در عراق: پژوهشی در تاثیر محیط بین المللی

نویسنده در این مقاله میکوشد که به این پرسش اصلی پاسخ دهد: آیا عراقیها صاحب تصمیم گیری مستقل در مورد سرنوشت خود هستند و آیا آینده ای خواهند داشت یا اینکه امریکا عنصر تعیین کننده سرنوشت عراق و نقش آینده آن در خاورمیانه خواهد بود؟

عطوی در پاسخ به این سؤال توضیح می دهد نتایج جنگ دوم خلیج (۱۹۹۱) و جنگ ۲۰۰۳ از مرز تلاش برای محدود کردن توان نظام عراق فراتر رفت بطوریکه توان این کشور را در دفاع از خود بشکل شبه کامل از میان برد. لذا عراق دیگر از امکانات لازم برای بازگشت مناسب و کار آمد به عرصه سیاسی و محیط ژئوپلیتیک منطقه ای برخوردار نیست و رویکرد اینتئولوزیک لازم را نیز ندارد و از توان اقتصادی مورد نیاز برای ابقای نقش مسئولانه در سطح عربی و منطقه ای عاجز است. بنا بر این می توان گفت اکثر گزینه های عراق در آینده، در عرصه داخلی محصور خواهد شد.

نویسنده در ارتباط با نقشه های امریکا برای آینده عراق تاکید دارد در حد فاصل جغرافیای استراتژیک قوای هم پیمان غرب در منطقه یعنی ترکیه و کشورهای حاشیه خلیج فارس قرار دارد که در برابر هرگونه حرکت پیش بینی شد و یا غیر مترقبه و ایران در سطح منطقه عربی علیه منافع غرب بویژه امریکا نیز صف آرایی کرده اند. عطوی می افزاید که جایگاه حیاتی عراق در اندیشه استراتژیک امریکا بعنوان یکی از خطوط مقوم دفاع در برابر دشمنان امریکا تعیین شده است.

تنگنای سازمان ملل متحد در خاورمیانه

شفیق مصری در نوشتار خود، ابعاد متعدد تنگنایی که در حال حاضر سازمان ملل متحد در خاورمیانه بزرگه در آن گرفتار آمده را برمی شمارد. از جمله این ابعاد، بحرانهایی موجود در خاورمیانه میباشد که در ارتباط با توانایی شورای امنیت در مشخص کردن این بحرانهایی و معین کردن نحوه معالجه آنها و نقش شورای امنیت در این معالجه بحرانهایی قرار دارند. نویسندگان بحرانهایی را که سازمان ملل در خاورمیانه با آن مواجه است در شکل زیر دسته بندی کرده است:

۱. اشغالگری آمریکا در افغانستان و عراق.

۲. سر درگمی سازمان ملل در ارتباط با برنامه هسته ای ایران و یکارگیری انرژی اتمی برای اهداف صلح آمیز و فشارهای آمریکا و اسرائیل در مورد ضرورت اجرای اقدامات در حق ایران و تعارض این موضعگیری با سیاست فرانسه، آلمان و انگلستان در مورد ضرورت ادامه مذاکره با ایران.

۳. تنگنای سازمان ملل در سودان و مشخصاً در ارتباط با موضوع انسانی دارفور.

۴. تنگنای سازمان ملل در ارتباط با منازعه فلسطینی اسرائیلی.

۵. تنگنای سازمان ملل در ارتباط با دخالت سوریه در لبنان.

بنظر نویسندگان تنگناها و مسائلی که سازمان ملل بعد از پایان دوران جنگ سرد با آنها روبرو شده همچنان ادامه دارد زیرا بیانگر شرایط جدیدی است که روابط بین المللی در جهان یک قطبی برهبری ۸ کشور صنعتی جهان در بعد اقتصادی و ناتو در بعد دفاعی وارد آن شده است. مشکلی که سازمان ملل در حال حاضر با آن درگیر است از تعارض میان ضرورتهای مربوط بر صلح جهان از یک سو و ضرورتهای ناشی از منافع حیاتی این گروههای تصمیم گیرنده جهانی از سوی دیگر بوجود آمده است.

* استاد حقوق بین الملل در دانشگاه آمریکایی بیروت و دانشگاه لبنان.

فرهنگ اسلامی و سیاسی:

بررسی و ارزیابی

نویسنده در این نوشتار مباحثات نظری و تاریخی در بخشهای مربوط به، مطالعات اسلامی در آمریکا را مطرح میسازد. دست اندرکار همان مسائلی هستند که جامعه شناسان را بخود مشغول کرده است. این مسائل عبارتند از جایگاه تطبیق عقلانی در تفسیر قرآن کریم، مفهوم حاکمیت در اسلام، ماهیت دولت و قانون در کشورهای اسلامی، وضعیت زنان، جنگ و صلح در این کشورها. بنظر المعدل پیشترهای نظری می تواند در تفسیر وضعیت جوامع اسلامی نقش داشته باشد و پژوهشهای تجربی نیز می تواند میزان درستی و صحت و سقم برداشتها نظری را نشان دهد. از دید المعدل تحلیل اجتماعی جدی در مورد مطالعات اسلام شناسانه در غرب ظرف چند دهه اخیر فاقد پژوهشهای روشنگرانه در مورد دین بوده است. بعنوان مثال رابطه فرهنگ اسلامی با سیاست و پیوندهای اسلام با استبداد شرقی و چگونگی روابط اسلام با دموکراسی و لیبرالیسم مسائلی هستند که هنوز با سطح مناسب و کافی و مستوفائی نداشته اند. نوشتار نویسنده شامل محورهای زیر می باشد:

۱- اسلام و مدرنیسم سیاسی.

۲- ویژگی سیاست اسلامی، بررسی رابطه میان اسلام و اصول گرائی اسلامی.

مبانی قانون اساسی ایران و منابع آن

نویسنده با استناد به بندهای قانون اساسی ایران روشن میسازد که قوانین جاری در جمهوری اسلامی ایران در تطابق با موازین شرعی اسلامی بر اساس مذهب شیعی جعفری قرار دارد و دیگر مذاهب اسلامی نیز در ایران از آزادی برای ادای شعائر مذهبی خویش بر خوردارند و این آزادی شامل حوزه آموزش و پرورش و مسائل مربوط به اسناد و سجلات (ازدواج، طلاق، ارث، وصیت) می گردد. وی در توضیح اینکه مذهب شیعه اثنی عشری منبع اصلی قانون اساسی ایران می باشد، تاکید می کند که بموجب ماده ۱۶۷ قانون اساسی، قاضی میبایست دلوری در هرگونه اختلاف را با توجه به قوانین مدون استنتاج و استنباط کند و در صورتیکه نتوانست بر این مبنی حکم را صادر نماید، باید بر منابع شرعی و فتاوای موجود استناد نماید. منبع معتبر در قانون اساسی، کتاب (قرآن کریم) سنت (گفتار و اعمال معصومان) عقل و اجتماع هستند.

تاثیر ادبیات عرب در اشعار مسعود سعد لاهوری شاعر فارسی زبان

نگارنده در نوشتار خود در صدد بیان میزان تاثیر گذاری ادبیات عرب در اشعار مسعود سعد لاهوری است و در این راستا روشن میسازد که ادبیات عرب در ساختار قصائد این شاعر و تصویر پر دایزیهای شعری وی چقدر کار ساز بوده است، بطوریکه سعد لاهوری در بعضی از قصائد خویش در مدح و ستایش، ساختار سنتی و کلاسیک قصیده عربی را تقلید کرده است که البته تفاوتهای مربوط به زمان و مکان در این الگو برداری ها لحاظ شده اند. این در حالیست که درون مایه و مضمون پردازی سعد لاهوری در مقایسه با شعرای هم عصر خود، تاثیر کمتری از شعر عربی پذیرفته است. گفتمانی است که سعد لاهوری از دانش گسترده و فراخوری در ارتباط با ادبیات عرب برخوردار بوده و بزبان عربی شعر می سروده است تا جاییکه توان خلق و ابداع را در این زبان دارا بوده است، بنا بر این بسیار طبیعی است که مهارت و تاثیر پذیری از زبان و شعر عربی در اشعار فارسی وی نیز تجلی یابد. بعنوان مثال سعد لاهوری اشعاری در مقایسه میان شمشیر و قلم به تقلید و پیروی از سنت شاعران عرب سروده است و مشخصاً از ابو فراس الحمدانی متأثر بوده است زیرا همانند وی تجربه بزدان افتادن را از سر گذارنده بود.

تصوّف و عرفان از دیدگاه

مولانا جلال الدین

تصوّف به معنای پوشیدن لباس پشیمی و سلوک در راه خداوند و تهذیب از وسوسه های نفس و پنداشتن اشیاء عالم به عنوان مظاهر خداوند است. نیکلسون در حدود ۸۷ تعریف از مفهوم تصوف را از خلال متون علمی و ادبی و اسلامی گردآوری کرده است.

آنچنان که در تصوف اسلامی رایج است، تصوف دوگونه می باشد: یکی تصوف مبتنی بر توبه و زهد و دیگری تصوف مبتنی بر عشق الهی که در آنجا سخن از عشق و اخلاص و حال صوفی با خداوند است. جلال الدین رومی از پیروان این نوع از تصوف است.

اما تقسیم بندی دیگر تصوف، تصوف مثبت و منفی است که در همه کتب اهل تصوف به آن اشاره شده؛ تصوف منفی، تصوفی افراطی و تقریبی در زهد است و مولانا در مثنوی این نوع از تصوف را نکوهش کرده است.

اما مولوی انسان کامل را رمز صفات الهی و مجلای صفات خداوندی می داند: این انسان بهره مند از قلبی است که محل تجلی حق و انوار الهی است. بدینسان او مظهر تمام اسماء ربوبی و صفات خداوند است و در توصیف این انسان می گوید: اگر او را تا قیامت بستايم از وصف او ناتوان هستم. مولوی واژه های مترادفی را که برای کلمه انسان کامل برگرفته عبارت است از ولی، پیر، شیخ، قطب، غوث، جلیب روحانی، کامل، بالغ، مردحق و خضر و وقت.

لنمونه ای از این انسان را در شمس تبریزی می بیند از او تعبیر به نور الهی می کند.

حافظ شیرازی: وحدان ملت ایران وشاعر جهان بزرگ و کوچک

نویسنده از همان اولین سطرهای مقاله خود، چیره دستی و مهارت بیمانند خواجه شمس الدین محمد ملقب به حافظ در غزل سرایی را باز می نماید که در غزلیات خویش در دریای عمیق و بی انتهای روح بشری به غواصی مشغول شده و گوهرها و اسرار گرابنهایی را در این گشت و گذار معنوی بدست آورده است. حافظ در اکثر اشعار خود با روی وریا و تظاهر و چاپلوسی و نفاق که آفت دائمی جوامع و نخبگان جامعه اسلامی و بلکه بشری است، به نبرد بی امان پرداخته و درون و باطن منحرف کسانی را بر ملا ساخته که در پشت ظاهر با تقوای خود، در فریب خلق و کسب دنیا می کوشند. دکتر الکک در ارزیابی جایگاه حافظ در شعر و ادبیات ایران بر این باور است که غزل ایرانی بدست توانای حافظ به اوج کمال خود در ابعاد لفظی و معنوی دست یافته و در بیان عشق الهی و عشق مجازی آینه ای تمام نماگشته است بطوریکه مجاز و حقیقت در شعر آسمانی حافظ بیکدیگر و پیوند خورده و وحدت عالم وجود را تداعی می نمایند.

مدیریت تنوع در خاور عربی و روسیه: پرسشهایی متدیک در مورد مردم سالاری و کارایی آن

بنظر نویسنده تجربه اتحاد جماهیر شوروی سابق و روسیه امروز و همچنین کشورهای مشرق عربی (لبنان، سوریه، فلسطین، مصر و اردن) در دوران عثمانیها و بعد از استقلال، پرسشهایی را در مورد نحوه مدیریت تنوع و گوناگونیها مطرح میسازد که در ارتباط با ایدئولوژی سازنده قومی و راههای تعامل با وابستگیهای اساسی در جامعه (نژاد، عرق، زبان و دین...) و مسائل قانونی بمنظور تضمین مشارکت سیاسی قرار دارند.

وی تاکید میکند، مدیریت تنوع و گوناگو نیهای فرهنگی در ۳ مقوله گنجد:

۱. ایجاد تحولات و تغییرات جغرافیایی نظیر ضمیمه سازی، تجزیه...

۲. ایجاد تغییر در ساختار انسانی: نسل کشی، کوچاندن، پاکسازی نژادی، ادغام

اجباری...

۳. تغییر در رژیم: در پیش گرفتن انواع فدرالیسم جغرافیائی یا شخصی، انتخاب نسبی، دولتهای ائتلافی، مشارکت از طریق سهمیه بندی متنوع. انطون مسرة تاکید دارد که سومین مقوله در ایدئولوژی سازنده قومی چندان پذیرفتنی نیست اما از نقطه نظر تاریخی و عملی و با توجه به تجارب تاریخی بزرگ بویژه تجربه شوروی سابق و کشورهای مشرق عربی جنبه دموکراتیک بیشتری داشته و با هزینه کمتر، کارآمدی زیاتری را در دراز مدت از خود نشان داده است. نویسنده در پایان ۴ شرط اساسی را در امر مدیریت تنوع فرهنگی در راستای مردم سالاری و کارآمدی آن ذکر می کند که عبارتند از:

۱- برخورد باز.

۲- برابری

۳- مرز برسمیت شناختن تفاوتها.

۴- استراتژی عرصه عمومی مشترک و بیطرف.

* استاد دانشگاه لبنان، هماهنگ کننده پژوهشها در سازمان صلح داخلی لبنان، رئیس انجمن علوم سیاسی

لبنان

قسمة اشتراك

فصلية
ايران والخراب



ارجو تسجيل اشتراكى بنسخة عدد.....

ابتداء من العدد..... ولدة عام (.....)

مرفق شيك بقيمة (.....)

صادر لامر مجلة فصلية ايران والعرب

حول مبلغ (.....)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٤٠٢-٣٧٠٥٨٦

الاسم:

العنوان:

ص.ب.: هاتف / فاكس:

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريد

لبنان	فرد	٣٠ دولار	مؤسسات	٤٠ دولار
إيران	فرد	٣٠ دولار	مؤسسات	٤٠ دولار
دول عربية	فرد	٤٠ دولار	مؤسسات	٦٠ دولار
دول أخرى	فرد	٦٠ دولار	مؤسسات	٨٠ دولار

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية ايران والعرب

بش - ر ح - سن - ش - ا ر ع - ف - ا ر ا ت

ص.ب.: ١١٣/٥٦٦٩ - هاتف وف - ا ك س: ٨٣٣٦٩٨/٠١

Contents

Opinion

- Iran's Nuclear Program Serves a Balanced Peaceful Track

Sayed Hussein Musavi 4

Articles

- The Political System in Iraq: A Study of the International Environment..

Khodor Abbas Atweh 9

- The UN Impasse in the Middle East

Shafik AL-Masri 29

- The Islamic Culture and Politics: A Review and an Assessment

Mansour Al-Mandal 37

- The Basis and Sources of Iranian Law...

Samer Al-Qada 63

- The Influence of Arabic Poetry on the Persian Poet, Masoud A-Ilahouri

Muhammad Zagloul 75

- Jalalidine Al-Roumi's Approach to Sufism and Iran

Hussain Razmajo 95

- Hafiz Shirazi: the Conscience of the Persian Nation

Victor Al-Kick 115

- The Management of Diversity in the Arab East and Russia

Antoine Massarah 125

Book Review

- Globalization as Seen by Four Different Books

139

Chronology of Events

- Arab - Iranian Chronology of Events: February - May 2004

159

Summary (in Persian)



General Supervisor
S. Hussein Musavi

Editors - In - Chief
Victor Kik
Mahmood Sariolghalam

Editing Consultant
Michel Naufal

Executive Directors
Ali Haydari
Ibrahim Farhat

Editing Secretariat
Ali Jouni

Responsible Director
Victor El-Kik

Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

**Center for Scientific Research
and Middle East Strategic Studies**

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- ☐ Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- ☐ Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- ☐ Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- ☐ Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- ☐ Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- ☐ Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- ☐ For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office

Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Anj Bldg.
Tel: 01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office

20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tehran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax: 8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

9

Issue 9 - Year 3 - Summer 2004

Iran's Nuclear Program and the Balanced Peace

The Future of the Political System in Iraq

The UN Impasse in the Middle East

The Islamic Culture and Politics

The Basis and Sources of Iranian Law

The Management of Diversity in the Arab East

Bibliothèque Alexandrina



0531745



Design: M. Monayer